آراء كبار الفلاسفة في الإلهيات

(ابن رشد، ديكارت، جون لوك، هيوم، كنت)

في ميزان العقل والنقل

دار اللؤلؤة
للنشر والتوزيع
المنصورة - مصر

فرع الأزهر : شارع محمد عبده
خلف الجامع الأزهر
هاتف: 0225117747

فرع المنصورة : عزبة عقل
بجوار جامعة الأزهر
هاتف: 0502357979

@DarElollaa
Dar_elollaa@hotmail.com

لطلبات الشحن والتوصيل
داخل مصر : 01050144505

لطلبات الشحن والتوصيل
خارج مصر : +201032057053

للإطلاع
على قائمة
الإصدارات
قم بمسح الـ QR Code



حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى: 1447هـ - 2025م

رقم الإيداع: 19929 - 2025

الترقيم الدولي: 978-633-303-072-3



جميع الحقوق محفوظة ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو نقله بأي وسيلة من الوسائل سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية بما في ذلك النسخ أو التصوير وغير ذلك دون الحصول على إذن خطي من المؤلف والناشر.

آراء كبار الفلاسفة في الإلهيات

(ابن رشد، ديكارت، جون لوك، هيوم، كنت)

في ميزان العقل والنقل

تأليف

أ. د. عبد القادر بن محمد الغامدي

دار اللؤلؤة
للنشر والتوزيع
المنصورة - مصر

بسم الله الرحمن الرحيم





مُقَدِّمَة

إن الحمد للَّه نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ باللَّه من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلىٰ اللَّه عليه وعلىٰ آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين، وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

فتأتي هذه الدراسات في هذا الوقت الذي انتشر فيه الاقبال علىٰ الفلسفة، في كثير من الدول العربية فضلًا عن غيرها، وتأثَّر بها وعظَّمها بلسان حاله أو مقاله كثير من الأساتذة العرب فضلًا عن غيرهم.

ففي العالم العربي اليوم والغربي، لا زالت الفلسفة ـ مع خطورتها علىٰ العقول والفطر والأخلاق والأديان ـ لها مدارسها الكثيرة، بل الكليات والأقسام الخاصة بها في كثير من جامعات المسلمين، ويتخرج الكثير من الطلاب في أقسامها الثلاثة، اليونانية، والمحدثة، والمعاصرة[(١)].

---

(١) انقسمت الفلسفة في تاريخها إلىٰ ثلاثة أقسام؛ الفلسفة القديمة وهي الفلسفة اليونانية وهي عدة مدارس، ما قبل سقراط، وفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهي أشهرها، وأكثرها أثرا علىٰ البشرية بعدهم، والأبيقورية، والرواقية، والأفلوطينية الحديثة، وتبنت مذاهبهم الكنيسة =

مع أنها الداعية إلىٰ عدم تلقي مسائل الإلهيات «الميتافيزيقا» عن الأنبياء، وإلىٰ تأليه متعلميها، وجرأتهم علىٰ الدين، والتزهيد في علوم النقل والأثر، والوصول بمعجبيها إلىٰ غاية الإلحاد والتعطيل. فالفلسفة هي عندهم «التشبه بالإله علىٰ قدر الطاقة» فكل فيلسوف مؤله لنفسه، خارج عن الأديان بمعنىٰ أن الفيلسوف يسعىٰ كيما يكون إلها مشرِّعا معبودًا، وإن تذرع بالتلبس بالأديان خوفًا أو مكرًا، ويشترك كبار الفلاسفة ـ ولا يدخل فيهم من نسب إليهم وليس منهم علىٰ التحقيق ـ في جعل اللَّه تعالىٰ لا وجود له إلا في الأذهان، وأنه الوجود المطلق بشرط الاطلاق، والقول بقدم العالم، وبعدم حشر الأجساد، والفلاسفة المعاصرون والمحدثون هم علىٰ نفس ما كان عليه المتقدمون، في هذه الأصول الكبار ونحوها لا يخرجون عن مذاهبهم.

فالفلسفتين الحديثة والمعاصرة متأثرة باليونانية في مسائل كثيرة، يقول الشيخ مصطفىٰ صبري رَحِمَهُ اللَّهُ[(١)]: (وقد أخذ فلاسفة

= والمدرسيين في العصور الأوروبية الوسطىٰ المظلمة، ثم الفلسفة الحديثة في القرن الحادي عشر الهجري، وقامت علىٰ أنقاضها، ثم الفلسفة المعاصرة ونشأت من المجابهة مع الفلسفة الحديثة.

(١) مصطفىٰ صبري (١٢ ربيع الأول ١٢٨٦ هـ ـ ٧ رجب ١٣٧٣ هـ) (١٨٦٩ ـ ١٩٥٤) كان آخر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية. وهو معروف بآرائه التي تدين الحركة القومية التركية بقيادة كمال أتاتورك. بسبب مقاومته لأتاتورك، عاش نصف حياته في المنفىٰ في مختلف البلدان، ومن أهم كتبِهِ علىٰ الإطلاق كتاب «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين =

الغرب قديمهم وحديثهم، مؤمنوهم باللَّه وملاحدتهم أكثر آرائهم من الفلاسفة اليونانيين)[(١)].

ولا يخفىٰ أثر هؤلاء الملاحدة الكبير وأثر مذاهبهم علىٰ الناس إلىٰ اليوم؛ وما هذه المذاهب الفكرية المعاصرة كالعلمانية، والليبرالية، والديموقراطية، والوجودية، والحداثة، والتفكيكية، والبنيوية، والنسوية وغيرها إلا أفكار هؤلاء المشائيم.

والفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وفلاسفة أوروبا كـ: كنت وهيوم وباركلي وهيجل وغيرهم حالهم أسوأ من حال فلاسفة اليونان من حيث الجملة، لبلوغ القرآن والسنة والمسلمين إليهم.

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ الفلسفة اليونانية، وعلىٰ من تأثر بها في الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، فلم يُبق لقائل قولًا، وأتىٰ علىٰ شبهاتهم جميعها فيما يتعلق بالإلهيات، وكان همه رَحِمَهُ ٱللَّهُ من كلامهم ما يتعلق بالإلهيات، وإنما درس المنطق ورد عليه؛ لأنهم عرَّفوه أنه «ملكة تعصم الذهن من الانحراف في الفكر» فأراد أن يعرف هذه الملكة، كما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وبين ما فيه من تفاهة وإفساد للأذهان، وبالإمام ابن تيمية تأثر

= وعباده المرسلين». وكانت معظم مؤلفاته تحمل صبغة الدفاع عن الدين والوقوف في وجه الأفكار اللادينية، وتوفي في مصر. انظر: «مصطفىٰ صبري المفكر الإسلامي والعالم العالمي وشيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقًا لمفرح بن سليمان القوسي.

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٤١).

فلاسفة الغرب المحدثون ومن جاء بعدهم، في نقض منطق أرسطو وإن كانوا لم يشيروا إلىٰ هذه الاستفادة كعادة كبارهم فيما سرقوه من المسلمين، وكما سيأتي نماذج منه حين الكلام علىٰ ديكارت وهيوم إن شاء اللَّه.

فمن فهم كلامه حولهم كما ينبغي، فسيسهل عليه نقض الفلسفات الحديثة والمعاصرة، ومن فهم نقضه لمنطق أرسطو سهل عليه نقض فلسفة أي فيلسوف بعده بإذن اللَّه تعالىٰ. ويشترط لمن أراد الرد علىٰ هذه الفلسفات فهم كلامه جيدا أولا بالتدرج في كتبه إلىٰ تمام الفهم لكتبه الكبار التي رد فيها علىٰ الفلاسفة، بعد الأخذ بالحد المطلوب من العلم الشرعي، والاعتصام بالكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

والفلسفات الحديثة والمعاصرة، محتاجة للرد عليها، وبيان تأثرها باليونانية في أصول الإلهيات، بنفس المنهج الذي سلكه شيخ الإسلام ابن تيمية، وقبله أئمة السلف كأحمد وعثمان بن سعيد الدارمي، والبخاري ونحوهم رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، فإنه المنهج نفسه[(١)]

---

(١) كتبت بحثا بعنوان «منهج الاستدلال العقلي العقدي ومسالكه عند الإمام عثمان بن سعيد الدارمي»، فتبين أن منهج الإمام ابن تيمة هو المنهج نفسه، بل كثير من قواعده في التدمرية وغيرها مأخوذة منه، ومن الإمام أحمد في «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، والبخاري في «خلق أفعال العباد» وغيرهم من الأئمة، كما صرح بذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فالمنهج نفسه والقواعد والفهم لأن مصدرهما واحد وهو الكتاب والسنة بفهم وعقل سلف الأمة، فهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أئمة السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، تأخر عنهم في الزمن، أو هو =

من بيان الموافقة بين العقل والنقل، واعتماد النقل كأساس في الرد، والاعتزاز به وبيان الاكتفاء به، وإنصاف المخالف - والفلسفات الحديثة والمعاصرة هذه، تبنتها دول عظمىٰ وقامت علىٰ مذاهبها في السياسة والأخلاق أوروبا وأمريكا، ويروجون لها، ويريدون إلزام الخلق بها مما يبين خطرها الكاسح والكبير.

وهذه البحوث في هذا الكتاب، هي من ذلك، وأصلها بحوث محكَّمة للترقية إلىٰ درجتي أستاذ مشارك وأستاذ، بتوفيق من اللَّه تعالىٰ وإحسان، وجلُّها محكَّمة في جامعات السعودية حفظها اللَّه. وختمتها ببحث عن «الدين الطبيعي» وهو محكَّم أيضًا، لارتباط «كنت» و«هيوم» به وكونهما من أكبر رواده، مما احتاج وباقتراح من أحد المحكين الفضلاء إفراده بالكتابة، وهو بحث مختصر يصلح نواة لبحوث أوسع حوله لمن أراد.

وهذه البحوث دراسة لأهم أفكار هؤلاء الفلاسفة الكبار:

١- (ابن رشد)

٢- (رينيه ديكارت)

٣- (جون لوك)

٤- (هيوم)

٥- (إيمانويل كنت)

٦- الدين الطبيعي

= أشبه المتأخرين بهم، وكأنه في زمنهم، ومنطلق من قواعدهم ذاتها.

وقدمت لها ببعض المقدمات، أسأل اللَّه أن يتقبل مني، وأن ينفع بها عباده إن ربي لطيف لما يشاء وهو القوي العزيز.



المقدمة الأولى

مكانة الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي في الشرق والغرب

قد كان لهذه الفلسفة وفلسفة أرسطو ومنطقه خاصة فتنة عجيبة في الخلق، وسحر في النفوس، سببه ذكاء الرجل وتنوع معارفه، ودهاؤه، وكلامه في مسائل لا يمكن التحقق من صدقه أو كذبه فيما يدعيه حولها في عصره ولا بعده بقرون إلىٰ أن جاء العصر الحديث واكتشفت الآلات المعاصرة، فتمكن الإنسان من معرفة بعض الحقائق الغائبة عن قدرات الإنسان العادية، في الطبيعيات كالطب والفلك وغيرها؛ فتبين كذب ارسطو الصريح في كثير مما قال[١].

وبقي ارسطو متربعًا علىٰ عرش الفلسفة والفلاسفة ألفي سنة تقريبًا، كأنه نبي لهم، حتىٰ عبده بعضهم، حتىٰ جاء العصر الحديث، وبسبب احتكاك الأوروبيين بالمسلمين، تركوا طريقة أرسطو ومنطقه الصوري، وانتفعوا بمنهج القرآن، وهو منهج علماء المسلمين الذي أخذوه منه، في الأمر بالملاحظة والتجربة،

(١) انظر مثلا كتاب: «جنايات «أرسطو» في حق العقل والعلم، مظاهرها وآثارها وأسبابها، قراءة نقدية لكشف جرائم «أرسطو» في حق العقل والعلم». د. خالد كبير علال. علىٰ الشبكة.

والاستقراء، والنهي عن التخرُّص، والكلام بغير علم، وغير ذلك.

فبعد اكتشاف الآلات والأجهزة العصرية، وبعد وصول كتب المسلمين إليهم، تبين الحق لكل ذي عينين، وتعرىٰ أرسطو، واهتز عرشه الموهوم، بسبب كلام أمثال ديكارت وفرانسيس بيكون[(١)] وأمثالهما الذين حاربوا منطق أرسطو والفلسفة اليونانية أشد المحاربة، بعد علمهم بما سببته لأوروبا من تخلف وضياع، وقد كان هذين الفيلسوفين هما إماما الفلسفة الحديثة، تأثرا بكتب علماء المسلمين.

وسأنقل هنا شيئًا من كلام العلماء الخبيرين بمنطق أرسطو والفلسفة اليونانية ـ التي هي أصل الفلسفتين الحديثة والمعاصرة ـ من علماء الشرق والغرب يبين بعض ما قدمت[(٢)]:

يقول الغزالي عن علوم فلاسفة اليونان ـ وهو الخبير بها ـ: (هي بين ظنون كاذبة لا ثقةَ بها، وإن بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ باللّٰه من علم لا ينفع)[(٣)]. قال الامام ابن تيمية: (يشير بالأول إلىٰ العلوم الرياضية، وبالثاني إلىٰ ما يقولونه

---

(١) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة علىٰ «الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلىٰ غياب جدوىٰ المنطق الأرسطي الذي يعتمد علىٰ القياس. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٤٥.

(٢) أنقله من الفصل الذي كتبته في كتابي «عبدالرحمن بدوي ومنهجه الفلسفي..» مع بعض التعديلات، والإضافات.

(٣) المستصفىٰ ص: ٣.

في الإلهيات، وفي أحكام النجوم ونحو ذلك)[(١)].

ويقول ابن الصلاح عن الفلسفة اليونانية: (الفلسفة: رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف: عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا: قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان، وأي فنٍّ أخزىٰ من فنٍّ يُعمي صاحبه؛ أظلم قلبه عن نبوة نبينا ﷺ كلما ذكره ذاكر، وكلما غفل عن ذكره غافل، مع انتشار آياته المُستبينة ومعجزاته المستنيرة)[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في علم «ما بعد الطبيعة» في مقالة اللام وغيرها، وهو آخر منتهىٰ فلسفته، وبينت بعض ما فيه من الجهل؛ فإنه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في العلم الإلهي من الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارىٰ وأهل البدع من المسلمين وغيرهم: أجهل من هؤلاء، ولا أبعد عن العلم باللّٰه تعالىٰ منهم. نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد؛ لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلىٰ الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ)[(٣)].

---

(١) انظر: الرد علىٰ المنطقيين: ص١٣٦.

(٢) فتاوىٰ ابن الصلاح: ص٢١٠.

(٣) الرد علىٰ المنطقيين: ص١٤٣.

ويقول: (فإنهم ـ أي فلاسفة اليونان ـ من أخس الناس علمًا وعملًا، وكفار اليهود والنصارىٰ أشرف منهم علمًا وعملًا من وجوه كثيرة)[1].

وقد رفضت أوروبا منطق أرسطو وأبغضوه ونبذوه يقول المؤرخ الأوربي «بوشنسكي»: (الفلسفة الأوروبية الحديثة أهملت المنطق الصوري إهمالًا كبيرًا، حتىٰ لقد سقط في زاوية النسيان المهين؛ فلم يكن بين فلاسفة الفكر الحديث إلا واحدًا هو «ليبنتز»[2] كان منطقيًا مرموقًا، أما الآخرون فكانوا يجهلون أسس المنطق الصوري نفسه، وكفىٰ علىٰ ذلك شاهدًا حالة ديكارت وكانت)[3].

وقد ثار «فرانسيس بيكون» ضد تراثهم، فكان يرىٰ ومن وافقه أن فكر اليونانيين هو سبب جمود العلم، لذلك كان مشروعه العلمي الذي سماه «الإحياء العظيم» في جانب كبير منه: الأورجانون الجديد، يعارض فيه منهج اليونانيين، ومن كلامه في ذلك قوله: (كان هذا النوع من التعليم المنهار يسود رجال المدارس[4] بشكل خاص:

---

(١) انظر: الصفدية (١/٢٢٣)، (١/٢٤٦). (١/٢٤٤، ٢٥٥) (٢/٥٨).

(٢) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية. يشغل «لايبنتز» موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. أسس «لايبنتز» علم التفاضل والتكامل الرياضياتي. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا: ص٤٤ ـ ٤٥، ٣٢.

(٤) هم الفلاسفة في العصر الأوروبي الوسيط، العصر المظلم لأوروبا، الذي كان يسود فيه المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية.

إنهم يمتازون بذكاء حاد، وكمية كبيرة من أوقات الفراغ، وكمية قليلة من الاطلاع؛ ولكن ذكاءهم مغلق في زنزانات بعض المؤلفين القلائل، علىٰ رأسهم الدكتاتور أرسطوطاليس تمامًا، كما كانت أشخاصهم مغلقة في زنزانات الدِّيَرة والمعاهد. كما أنهم لا يعرفون إلا القليل من التاريخ، بحيث أنهم استطاعوا من مادة قليلة الكمية، وذكاء يمتاز بالتحرك اللامتناهي، أن ينسجوا تلك الأنسجة من العلم الموجود في كتبهم. ذلك أن ذهن الإنسان وذكاءه لو عمل علىٰ المادة التي هي التأمل في مخلوقات اللَّه، فإنما يعملان طبقًا للمادة الخام التي تجدهما بدورها، ولكن لو أخذا يشتغلان علىٰ نفسيهما، كما ينسج العنكبوت شبكته، فإنهما يصبحان لا نهائيين كما أنهما يأتيان بشبكات من المعرفة تمتاز بدقة النسيج والصناعة، وإن كانت غير ذات مضمون أو فائدة)[(١)].

ويقول واصفًا جميع اليونانيين أنهم: (يشتركون مع الأطفال في الميل إلىٰ الكلام والعجز عن الإنجاب المثمر؛ بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج)[(٢)].

وكذلك قال ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الحديثة: (وما من دليل علىٰ فساد مبادئ أرسطو أقوىٰ من أن نقول بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة، دون أن يحرزوا أي تقدم عن طريقها)[(٣)].

---

(١) مدخل إلىٰ الفلسفة «جون لويس». ترجمة: أنور عبد الملك ص٧٩. بواسطة: الفلسفة الحديثة عرض ونقد: ص٧٨. آفاق الفلسفة لفؤاد زكريا: ص٩٢.

(٢) الأرجانون ١ ـ ٧١ بواسطة آفاق الفلسفة ص٩٢.

(٣) مبادئ الفلسفة ص٤٨.

ويقـول أيـضا: (ينبغـي أيـضا أن يُـدرس المـنطق، ولا أقـصد مـنطق المدرسيين؛ لأنه على التدقيق لـيس إلا جدلًا يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها، أو لـلإدلاء دون حكـم بأقـوال كثيرة من الأشـياء التـي لا نعـرفها، فهـو بـذلك يفـسد الحكـم الـسليم دون أن ينمِّيه، بـل أقـصد المـنطق الـذي يعلـم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها)[(١)]. يقول بوشنسكي: (ديكارت كان خصمًا عنيفًا للمنطق الصوري)[(٢)].

ويقـول نـيكولا مالـبرانش[(٣)] ـ أحد كبار الفلاسفة العقلانيين في أوروبا ـ: (إنه لمـن المـدهش أن تـصبح الفلـسفة.. خاضعةً لسلطة أرسطو مقلدةً آراءه)[(٤)]، نعـم هـو مـن المـدهش بعـد أن تبين الـصبح لكـل ذي عينين. ومالـبرانش كـان يرى كـديكارت وغيـرهما أنها هي الـسبب في ركـود الحـركة العقلـية فـترة مـن الـزمن فكـان يتقـزز مـن سـخفها وجمـودها[(٥)]. وهكـذا كـان رأي كـبار الفلاسـفة المحدثـين والمعاصـرين. فالفلـسفة اليونانـية مـا هـي في الحقـيقة إلا عـرقلة

(١) مبادئ الفلسفة ص٤٢.
(٢) انظر: السابق ص: ٣٢.
(٣) نـيكولا مالـبرانش هـو فيلـسوف فرنـسي (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، وهـو يعـد أحـد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر. سعى مالبرانش في أعماله إلى تخلـيق أفكـار أوغـسطينوس وديكـارت. انظـر: المـوسـوعة الفلـسفية المختصرة ص٤٤٩.
(٤) انظـر: الفلـسفة العامـة وتاريخهـا د. محمـد غـلاب (٢/ ١٧١)، بواسـطة: الفلسفة الحديثة عرض ونقد: ص١٧٤، ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٥) انظر: السابق.

للتقدم والذهن، وجعل العقل يدور حول نفسه، هذا في الطبيعيات.

أما الإلهيات عندهم ـ والتي يدعو إليها ابن رشد وأنصاره وأشكاله ـ والتي هي أهم ما يحرص عليه العقلاء، وأحسن ما يرتقي بالفكر، فقد كانوا من أجهل الناس بها. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن بيَّن تفاهة ما يقوم عليه برهانهم العقلي: (وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله، فما الظن بالإلهيات التي إذا نظر فيها كان معلمهم الأول: أرسطو وتدبره الفاضل العاقل؛ لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين، وصار يتعجب تعجبًا لا ينقضي ممن يقرن علم هؤلاء بالإلهيات إلىٰ ما جاءت به الأنبياء، ويرىٰ أن هذا من جنس من يقرن الحدادين بالملائكة، بل من يقرن دهاقين[1] القرىٰ بملوك العالم، فهو أقرب إلىٰ العلم والعدل ممن يقرن هؤلاء بالأنبياء فإن دهقان القرية: متول عليها كتولي الملك علىٰ مملكته فله جزء من الملك.

وأما ما جاءت به الأنبياء: فلا يعرفه هؤلاء البتة، وليسوا قريبين منه بل كفار اليهود والنصارىٰ أعلم بالأمور الإلهية، ولست أعني بذلك ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا ينال غيرهم؛ فإن هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم، وإنما أعني العلوم العقلية التي بيَّنها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة؛

---

(١) الدهقان: رئيس القرية او الاقليم ونحوها. انظر: المعجم الوسيط.

فإن كثيرًا من ذلك قد بيَّنه الرسل بالأدلة العقلية، فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلهية: هي التي لم يشموا رائحتها، ولا في علومهم ما يدل عليها، وأما ما اختصت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه علىٰ الفلسفة، وإنما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلة العقلية دع ما جاءت به الأنبياء فإنها مرتبة عالية)[(١)].



(١) الرد علىٰ المنطقيين: ص٣٩٤ ـ ٣٩٥. وانظر: الصفدية (٢/٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٦٠ ـ ٦٢)..

المقدمة الثانية

أهمية الرجوع للوحي المعصوم

الوحي هو النور المبين، والصراط المستقيم، الذي أنعم اللَّه به علىٰ الخلق، وأخرجهم به من الظلمات إلىٰ النور، من ابتغىٰ الهدىٰ في غيره أضله اللَّه، ومن تركه من جبار قصمه اللَّه، وفيه الأدلة النقلية ومتضمن للأدلة العقلية العظيمة التي لا يهتدي البشر إلىٰ قريب منها، وربما حصل ذلك مع وعورة الطريق، وكل ما صح من ذلك قد جاء في القرآن بأيسر الطرق، وأوضحها وأجلاها، فالوحي هو النعمة الكبرىٰ، والنور التام، الكافي لهداية الخلق، والرد علىٰ من ندَّ.

ومعرفة اشتمال الوحي علىٰ هذه الطرق العقلية في إثبات أصول العقائد عن يقين فضل من اللَّه تعالىٰ؛ قال تعالىٰ: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝٥٨﴾ [يونس].

ولن تجد شبهة تعارض بها النصوص إلا وفي القرآن العظيم والسنة النبوية ما يكشفها ويرد عليها بأوضح بيان، وأجلىٰ عبارة، يعرف ذلك من فتح اللَّه عليه، قال تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ۝١٢﴾ [الإسراء: ١٢].

قال الزمخشري: (﴿وَكُلَّ شَىْءٍ﴾ مما تفتقرون إليه في دينكم

ودنياكم ﴿فَصَّلْنَٰهُ﴾: بيَّناه بيانًا غير ملتبس، فأزحنا عللكم، وما تركنا لكم حجة علينا).

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم إلا جاءه اللَّه بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل بما هو أحسن تفسيرًا وكشفًا وإيضاحًا للحق من قياسهم، وجميع ما تقوله الصابئة والمتفلسفة وغيرهم من الكفار من حكم أو دليل يندرج فيما علمه الصحابة)(١).

ومن علامة التوفيق، أن تجد الشخص مشتغلا به، شاغلا غيره به، فإن دافع عنه فمنه كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان]، ومن السنة الشريفة، ومن كلام من رسخ فيه من السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، وبما يفتحه اللَّه مما يوافقه، ويؤيده، ويجادل عنه، من المعقولات، والحقائق العلمية الحسية. فتجد عليه أثر الوحي، من السكينة والطمأنينة والوقار، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الاسراء: ٩].

يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلىٰ اللَّه سواه، ولا نجاة بغيره، ولا

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/١٠٦).

تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلىٰ تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع علىٰ كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها؛ أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه علىٰ مر الأيام والليالي، نظرًا وعملًا لا اقتصارًا علىٰ أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول، فإن كان قادرًا علىٰ ذلك ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه علىٰ ذلك من السنة المبيِّنة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة)[(١)].

فذكر معه ما يبينه ويفسره من السنة الشريفة، وكلام الأئمة، وقد ذكر الخطيب[(٢)]، وغيره عن عبده بن زياد الأصبهاني من قوله، وعند ابن عبد البر[(٣)] أن الإمام أحمد أنشده أيضًا لولده:

دين النبي محمد أخبار نعم المطية للفتىٰ الآثار
لا تُخدعنَّ عن الحديث وأهله فالرأي ليلٌ والحديث نهار
ولربما غلط الفتىٰ سبل الهدىٰ والشمس بازغة لها أنوار

وروىٰ اللالكائي[(٤)] عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (واللَّه ما أظن علىٰ ظهر الأرض اليوم أحدًا أحب إلىٰ الشيطان هلاكًا مني، فقيل:

(١) الموافقات (٣/٣٤٦).
(٢) شرف أصحاب الحديث ص: ٧٦.
(٣) جامع بيان العلم وفضله (٢/٣٥).
(٤) شرح اصول الاعتقاد (١٢).

وكـيف؟ فقـال: واللَّه إنـه لـيُحْدث الـبدعة في مـشرق أو مغـرب، فيحملها الرجل إليَّ، فإذا انتهت إليَّ قمعتها بالسُنَّة فتُردُّ عليه).

ولـو عرضـت هـذه الفلـسفات علىٰ أئمـة الـسنة لكفـونا أمـر الـرد عليها بالحجج النقلية والعقلية، ما لا يستطيعه من بعدهم.

ومعلوم ما كان عليه حال الناس قبل بعثة الأنبياء، وقد كان فيهم الفلاسـفة والعباقـرة والأطـباء والمهندسـون وغيـرهم، وفي وقـت بعثته ﷺ كانت هناك الامبراطوريات الـرومانية والفارسية والهندية والـصينية، وكانـت معاهـد العلوم شامخة، وبلغـت العلـوم الدنيوية شأوًا عليا؛ ويمكن في ذلك مراجعة تاريخ العلوم قبل القرن السابع الميلادي وفيه، ومع ذلك وُصفوا بالجاهلية، والـضلال والكفر، وما أغنوا عن الناس في أمور الإلهيات وأسباب سعادتهم شيئًا، إلا هذا الظاهر من الحياة الدنيا.

فلما بعث نبينا محمد ﷺ أخرج اللَّه به الناس من الظلمات إلا النور، وأتىٰ بخيري الدنيا والآخرة. فأضاءت الدنيا بعد ظلامها، وتقدمت البشرية بسبب ذلك في شتىٰ الجوانب النافعة، وتطورت العلوم الدنيوية أيضًا بسبب منهج القرآن العظيم في ذلك، وما هذه الحضارة الغربية كلها النافع منها إلا من آثار بعثته ﷺ، بما جاء به من عند اللَّه تعالىٰ.

ولما علم شياطين الجن والانس ما يثمره الوحي للخلق، سعوا في محاربـته، وصـرف الـناس عـنه بـشتىٰ الطـرق، أمـا الفلاسـفة ففرحوا بالحياة الدنيا، وأعجبوا بعلومهم فاعرضوا عنه، واخترع

المتكلمون بدعا قبيحة، وعارضوه بطرق شتىٰ؛ فتارة بالقول بخلق القرآن، فإنه إن كان مخلوقًا زال تقديسه والتحاكم إليه واليقين بما فيه، وصح عندهم نقده. وتارة برد الحديث الصحيح بحجة أنه آحاد لا يفيد القطع، فتركت جمهور أحاديث الصحيحين، وتارة بطاغوت المجاز ـ وهو الذي لم تجتمع شرائطه ـ. وتارة بالتأويل والقياس الفاسدين، الذين هما ملاذ كل من تزندق وخاف من سيف الشرع. وتارة بالزعم بأن الوحي ليس فيه عقليات بينات. وتارة بالزعم أن الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين، وهو بهتان عظيم، من أعظم البهتان. وتارة بالطعن في حملة الشريعة، من الصحابة رضوان اللَّه عليهم ومن سار علىٰ نهجهم عند الرافضة. وتارة بمعارضة الوحي بالكشف والذوق عند الصوفية، أو بآراء الرجال. وتارة بتفسيره من غير أهله، وفهمه علىٰ غير مراد منزله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وتارة بالزعم أن له باطنًا غير الظاهر. وتارة بحجة أن من الناس من لا يحتاج للأنبياء، وأن هناك من هم أفضل منهم كاعتقاد الملاحدة وهكذا.



[١] الفيلسوف ابن رشد

توطئة

ابن رشد الحفيد نموذج من الفقهاء الذين خاضوا في الفلسفة، فوقعوا في شبهاتها وتأثروا بها، فانحرف عن الشريعة الغراء انحرافا كبيرا، ومع كثرة ما كتب عنه، لا يزال أمره غامضًا علىٰ كثير من الباحثين، لم يعرفوا حقيقة ما وصل إليه، فكثير منهم يعُدونه من مجتهدي فقهاء هذه الأمة.

وإنه وإن كان ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية عنه كاف وواف، إلا أن كلامه مفرَّق في كتبه المطولة. وتحتاج الكتابة عن ابن رشد إبراز جهود ممتازة وعميقة لعلماء تتبعوا ابن رشد لم يُتنبَّه لها كالشاطبي وابن دقيق العيد وابي حيان الأندلسي وغيرهم. وكتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يحتاج التنبيه إلىٰ جوانب فيه قل من يتنبه لها تبين منطلقه الفلسفي، وما أودع فيه من تعظيم للفلاسفة، وطعن مبطَّن للأئمة.

✍ خطة البحث:

اقتضت مادة الكتاب أن يكون في هذه المقدمة، وتمهيد. وثلاثة فصول:

التمهيد: وفيه مبحثان:

المبحث الأول، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة «ابن رشد».

المطلب الثاني: مؤلفاته.

المبحث الثاني: أهمية الكتابة حول «ابن رشد».

الفصل الأول: التأويل وموقف ابن رشد منه، وتحته تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ابن رشد والتأويل.

المبحث الثاني: التصريح بالتأويل للجمهور عند ابن رشد.

المبحث الثالث: انقسام الشرع إلىٰ ظاهر وباطن عند ابن رشد.

الفصل الثاني: ابن رشد وعلوم الشرع، وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ابن رشد والاجماع.

المبحث الثاني: ما أثبته ابن رشد مما يوافق الشرع، وتخييله.

المبحث الثالث: كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

الفصل الثالث: ابن رشد والفلسفة اليونانية: وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: منهج ابن رشد في دعوته للفلسفة اليونانية في كتابه «فصل المقال».

المبحث الثاني: منزلة أرسطو وفلاسفة اليونان عند ابن رشد، ودفاعه عنهم.

المبحث الثالث: موافقة ابن رشد في الإلهيات للفلاسفة اليونان.

ثم الخاتمة.



التمهيد

المبحث الأول



المطلب الأول
ترجمة ابن رشد

أبو الوليد ابن رشد فيلسوف زمانه، محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي. يقال له: الحفيد؛ تمييزًا له عن جدِّه الفقيه أبي الوليد ابن رشد، ويقال له: ابن رشد الفيلسوف تمييزًا له أيضًا عن جده.

وأطلق الفقهاء علىٰ الجد في مذهب مالك «ابن رشد» فإذا نقلوا عنه أو رجَّحوا قوله أو ذكروا رأيه وأثبتوه فهم يعنونه ولا يقصدون غيره، فقد كان الجد ابن رشد شيخ المالكية في زمانه، وقاضي الجماعة، وكان إمام جامع قرطبة، وكان أيضًا من كبار مستشاري أمراء الدولة المرابطية.

ومن تآليف الجدِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المقدمات الممهدات لمدونة مالك»، «البيان والتحصيل»، «مختصر شرح معاني الآثار للطحاوي»، «اختصار المبسوطة».

وأما والده أبو القاسم أحمد بن أبي الوليد، فهو فقيه أيضًا له مجلس يدرِّس فيه في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرح علىٰ سنن النسائي، وتولىٰ القضاء في قرطبة عام ٥٣٢ هـ،

بينما كان ابنه ابن رشد آنذاك في الثانية عشرة من عمره. ترك أبو القاسم القضاء لينقطع إلىٰ التدريس والتأليف، في الفقه والتفسير والحديث، إلىٰ أن توفي سنة ٥٦٣ هـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وُلد الحفيد ابن رشد قبل موت جده بشهر سنة ٥٢٠ من الهجرة. وبرع في الفقه، وولي القضاء، ودرَس الطِّب، وبرع فيه، مع الذكاء المفرِط، والاشتغال ليلًا ونهارًا.

هكذا كانت بدايته بالفقه، ولكنه انتقل عن علوم الإسلام إلىٰ علوم الفلاسفة، فتردىٰ بها، وكان حاله كحال ابن سينا الذي اشتغل في أول أمره بالفقه الحنفي حتىٰ وصل إلىٰ درجة متقدمة فيه، والزهد علىٰ أحد الزهاد المشهورين في زمنه إلىٰ أن أكرهه أبوه علىٰ تعلم الفلسفة، فاشتغل بها وأخرجته إلىٰ غاية الإلحاد والكفر.

وكان سبب اشتغال ابن رشد بالفلسفة هو الفيلسوف ابن طفيل(١)، قال عبدالواحد المراكشي في ترجمة ابن رشد: (أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيىٰ القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول: استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت

(١) أبو بكر أو أبو جعفر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي الفيلسوف الطبيب، ولد نحو سنة ٤٩٤، توفي سنة ٥٧٥ هـ، صاحب رسالة «حي بن يقظان». عاش في إقليم غرناطة في الأندلس الجنوبي، وكان فيها مكرَّمًا طبيبًا عند أمراء الموحدين، كما كان ابن رشد مكرمًا لديهم، وله عدة مصنفات في علم الهيئة والفلسفة علىٰ مذهب أرسطوطاليس، وفاق ابن طفيل هذا بطليموس القلوذي الفلكي في علم الهيئة. انظر: اكتفاء القنوع ص: ١٩٣، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (٦/ ٩٨).

اليوم أمير المؤمنين[١] يتشكىٰ من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخِّصها ويُقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا، لقرُب مأخذها علىٰ الناس، فإن كان فيك فضل قوَّة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلىٰ الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلىٰ ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني علىٰ تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس).

قال عبد الواحد: (وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه يقول غير مرة: لما دخلت علىٰ أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليَّ، ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلىٰ ذلك أشياء لا يبلغها قدْري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء يعني الفلاسفة؟ أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلَّل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرَّر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفتَ إلىٰ ابن طفيل وجعل يتكلم علىٰ المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك

(١) هو السلطان الموحدي أبو يعقوب يوسف (ت٥٧٨ هـ).

احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن، المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتىٰ تكلَّمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنِيَّة ومركب)[١].

ويتَّضح من هذا الكلام خوف الكُتَّاب والمفكِّرين من إظهارهم الاشتغال بالفلسفة، في تلك الأزمان، لما هو معروف في ديار الإسلام من محاربة المشتغلين بها، ووصفهم بالمروق من الدين، وقتلهم أو سجنهم أو نفيهم[٢]، ويظهر أيضًا أن ابن رشد كان يشتغل سرًّا بها؛ لقوله: (وأُنكر اشتغالي بعلم الفلسفة)، لكن لم يتوسع ويتفرَّغ لها إلا بعد هذا اللقاء المشؤوم، كما ذكر في كلامه السابق.

والمقصود أن ابن رشد انتقل عن علوم الإسلام، وشغل جُلَّ عمره وجهده في فهم وشرح فلسفة أرسطو وأتباعه، وتلخيصها، فنفر الناس منه ونبذوه. وتوفي حدود سنة ٥٩٨[٣].



(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٢) انظر كتاب: مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية إلىٰ القرن ١٣هـ، للدكتور: خالد كبير علال.
(٣) انظر: تاريخ قضاة الأندلس ص ١١١. سير أعلام النبلاء (٢١ / ٣٠٩).



المطلب الثاني
مؤلفاته، ومنهجه فيها

ابن رشد لا عسر في معرفة حقيقة ما يعتقده ويذهب إليه من خلال كتبه، فهو أوضحه بكل شجاعة وجرأة، وإن كان في «فصل المقال» يتدرَّج للوصول إلىٰ ذلك؛ لأنه كتبه للعامة، ويريد بهم أهل السنة، لكنه سرعان ما يفصح عما يريد، وما يدعو إليه، وكان تدرجه فيه تقيَّةً واضحة، ليُظهِر أنه يريد تعظيم الشريعة.

ولم يكن ابن رشد متناقضًا لمن تأمَّل، ولا غامضًا كعادة الفلاسفة، لكن يستعمل التقية فيما يكتبه للجمهور كما يُسمِّي، وكل كُتبه علىٰ مبدأ واحد؛ لذلك يستغرب معه خفاء أمره علىٰ كثير من المتأخرين إلا علىٰ من لم يقرأ له إلا كتابه «بداية المجتهد» فحاول أن يلتمس له عذرًا، أو لم يقف علىٰ حقيقة كلامه الذي دسه فيه بما سيتبين بإذن اللَّه.

ومؤلفات ابن رشد كثيرة، جلُّها شروح وتلخيصات لأرسطو يلتزم فيها مذهب أرسطو وفلاسفة اليونان التزامًا تامًّا بما فيها من انحرافات عقدية، وهي ثلاثة أنواع: شروح مفصَّلة، يذكر نص كلام أرسطو كالمتن ثم يشرحه، وهو أعظم شراح أرسطو، وشروح متوسطة، يخلط فيها المتن بالشرح، وملخَّصات.

وهي كثيرة منها: «شرح ما بعد الطبيعة»، «شرح السماء والعالم»، «شرح البرهان»، «شرح كتاب النفس»، «تلخيص ما بعد الطبيعة»، «تلخيص السماء والعالم»، «تلخيص كتاب الجدل»، «الآثار العلوية»، «تلخيص الآثار العلوية»، «جامع الكون والفساد»، وله «مقالة في العقل»، «مقالة في القياس»، «كتاب الفحص في أمر العقل»، «الفحص عن مسائل: مسألة في الزمان»، «مقالة فيما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم»، «مقالة في نظر الفارابي في المنطق، ونظر أرسطو مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان»، «مقالة في وجود المادة الأولىٰ»، «مقالة في الرد علىٰ ابن سينا»، «مقالة في المزاج»، «مسائل حكمية»، «مقالة في حركة الفلك»، «كتاب ما خالف فيه الفارابي أرسطو». ويظهر من عناوينها ما تشتمل عليه من تفاهات وادعاءات.

وبسبب وضوح العقائد المناقضة للإسلام وللأديان عمومًا في هذه الكتب، اعتذر بعض المدافعين عن ابن رشد بأنه يقرِّر عقائد أرسطو والفلاسفة، ولا يلزم أنه يعتقدها، وهذا باطل لأسباب؛

الأول: أنه يعلق أثناءها بما يدلُّ علىٰ الموافقة عليها، كما سيأتي إن شاء اللَّه.

الثاني: أنه قرر ما فيها في كتبه التي حُكم بإسلامه بسببها كما سيتبين إن شاء اللَّه.

الثالث: أنه يبعد علىٰ مسلم يؤمن باللَّه واليوم الآخر ينقل ذلك الكفر من غير أن يبين براءته منه ولو بكلمة.

لذلك يقول عاطف العراقي وهو المنتصر لابن رشد: (بيد أن هذا الإعجاب [بأرسطو] لم يكن منه مجرَّد شعور فحسب، بل كان صادر عن عقيدة، فهو يطبق هذا الإعجاب علىٰ كثير من آرائه الفلسفية، فيتأثر بأرسطو، ويرىٰ أنه لم يكن مخطئًا؛ لأنه اتبع المنهج البرهاني، وسيتبين حين دراسة مذهبه كيف أن شروحه هذه أصبحت جزءً لا ينفصل عن آرائه الفلسفية)[١].

ولابن رشد كتب كثيرة في الطِّب تزيد علىٰ العشرة. وأما كتبه التي كتبها بنفسه وليست شروحًا أو تلخيصات ونحوها، فأهمها وأشهرها أربعة:

الأول: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، كتبه لمن يسميهم «الجمهور» أو «العامة». ومعه «ضميمة في العلم الإلهي» وسيأتي ذكر حقيقة هذا الاتصال المزعوم بإذن اللَّه.

الثاني: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، ردَّ فيه علىٰ المتكلمين من أشاعرة خاصة ومعتزلة، وسأبين إن شاء اللَّه منهجه فيه في مبحث مستقل.

الثالث: «تهافت التهافت»، كتبه ردًّا علىٰ كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، وانتصارًا لأرسطو واليونانيين غاية مقدرته. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (صنَّف كتاب «تهافت التهافت»، وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة، وردَّ فيه علىٰ أبي حامد في كتابه الذي صنفه في تهافت الفلاسفة.. فالمقصود أنَّ ابن رشد ينتصر للفلاسفة

(١) «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» ص: ٧١.

المشائين أرسطو وأتباعه بحسب الإمكان)[(١)]. وقال: (القاضي أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف من أتبع الناس لأقوال أرسطو وذويه)[(٢)].

وهذا ما تبين لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من خلال كتاب ابن رشد هذا ومن الكتابين السابقين، وإلا فالظاهر أن شروح ابن رشد علىٰ أرسطو وتلخيصاته لكتبه وللفلسفة لم تصل إلىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه لا يذكر شيئًا منها في كتبه؛ فكيف لو وصلت إليه.

الرابع: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، في الفقه المقارن، وبه اشتهر في الفقه والفتوىٰ، وقد أفردت الكلام حوله في مبحث مستقل.

ونحن إذا حاكمنا ابن رشد من خلال شروحه علىٰ أرسطو وكتبه الفلسفية الخالصة، التي يسميها زورًا «كتب البرهان»، أو من خلال كتابه «تهافت التهافت». ربما يوجد الاعتراض الذي ذكرته قبل قليل. لكن إذا بيَّنت مذهبه من خلال كتبه التي نسب للإسلام بسببها، والتي كتبها بنفسه من غير تقيُّد بشرحٍ او تلخيصٍ لغيره، والتي أهمها وأشهرها «فصل المقال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة»، و«بداية المجتهد» أكون قد أنصفته.



---

(١) درء التعارض (٦/ ٢١٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٠) ط. ابن قاسم.



المبحث الثاني

أهمية الكتابة حول ابن رشد

هُجرت في الشرق كتب ابن رشد الفلسفية وماتت فلسفته في زمنه وإلىٰ هذه الأيام، ونُبذ وتبرَّأ منه قومه، قال ابن الزبير: (أخذ الناس عنه، واعتمدوا عليه، إلىٰ أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة، والركون إليها؛ فترك الناس الأخذ عنه، وتكلموا، وممن جاهده بالمنافرة والمجاهرة، القاضي أبو عامر يحيىٰ بن أبي الحسن بن ربيع(١) وبنوه. وامتحن بسبب ذلك. ومن الناس من تعامىٰ عن حاله، وتأول مرتكبه في انتحاله)(٢).

وقال الذهبي: (قال شيخ الشيوخ بن حمُّويه: لما دخلتُ البلاد

(١) كان أبو عامر صدر علماء زمانه بالأندلس، وقدوة رواته. أخذ عن أبي بكر بن الجد، وابن زرقون، وابن بشكوال، وغيرهم. وهو أشعري له تآليف في علم الكلام. وكان من أعلم القضاة عدالة، وصرامة، ونبلا، وفضلا. وكان ممن قرأ الفقه وأصوله، وعلم الكلام وغيره. أكثر عمره بقرطبة وإشبيلية، ومالقة، وغرناطة. وبقي متوليا خطة القضاء، ومع الأمراء، إلىٰ أن أصابته الزمانة التي أقعدته عن ذلك؛ فعاد إلىٰ مالقة. فلزم بها منزله، إلىٰ أن توفي في شهر بيع الأول من عام ٦٣٩. ذكره ابن الزبير. انظر: تاريخ قضاة الأندلس ص ١١٢.

(٢) انظر: تاريخ قضاة الأندلس ص ١١١.

سألت عن ابن رشد؟ فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب[(١)]، لا يدخل إليه أحد؛ لأنه رفعت عنه أقوال رديَّة، ونسبت إليه العلوم المهجورة، ومات محبوسًا بداره بمرَّاكش)[(٢)].

أما في الغرب فقد وجَدت كتب ابن رشد لها رواجًا؛ فقد استنجد بكتبه الإمبراطور فريدريك الثاني ملك صقلية (ت: ٦٤٨ هـ)، وكان آخذًا موقفًا من النظام الإقطاعي المتحالف مع سلطة الكنيسة، فعُرض عليه ابن رشد لمقاومة الكنيسة ورجالها؛ لأن ابن رشد كان في بيئة دينية، وحاول بالتأويل الباطني الخروج من سلطة الدين، فأصدر فريدريك أمرًا سياسيًا بترجمة كتب ابن رشد إلىٰ العبرية واللاتينية، وانشغل بها الفلاسفة في جامعات أوروبية في باريس، وأكسفورد، وبادوفا.

ونشأ تيار «الرشدية» اللاتينية، وأثَّر ذلك كثيرًا في نشر الإلحاد، وهو ما يسمونه «التنوير»، وفزعت الكنيسة من ذلك فحاربت هذا التيار علىٰ مستوىٰ كبار مفكريها كألبرت الكبير[(٣)] وتوما الأكويني[(٤)]،

---

(١) هو السلطان الموحدي أبا يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن.

(٢) سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٠٩).

(٣) «ألبرت الكبير» (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م) فيلسوف لاهوتي ألماني، وعالم موسوعي، وأستاذ القديس «توما الاكويني»، ولد «ألبرت الكبير» في بافارية. ودرس في جامعة بولونية ثم في جامعة بادوفة، وفي هذه المدينة انضم إلىٰ رهبنة الدومينكان. وتوفي بعد حياة حافلة في كولونية بألمانية. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٢١٧)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٧٩.

(٤) «توما الأكويني» راهب دومينيكاني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) أكبر فلاسفة العصور =

وقاما بدور كبير لمقاومة «الرشدية»[(١)]، ووَضع توما الأكويني رسالة في «وحدة العقل» رادًّا فيها علىٰ اتباع ابن رشد، وكذلك عرض مارتن لمناقشة وحدة العقل عند ابن رشد في كتابه «الدفاع عن الإيمان» واستنصر بالغزالي[(٢)].

وبسبب ما سببته كتب ابن رشد من إلحاد وعلمانية في أوروبا نكَّلت الكنيسة بالمتفلسفة في جامعة باريس والمتعاطفين مع ابن رشد، حرقًا وإعدامًا حتىٰ اضطروا الىٰ الفرار[(٣)].

وفي هذه الأيام يواجه الشرق محاولات من العلمانيين العرب كمراد وهبة وهو أستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس، والمؤسس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير عام ١٩٩٤. ونصر أبو زيد (ت ١٤٣١هـ)، ومحمد عابد الجابري المغربي (ت ١٤٣١هـ) وهو أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد والناشرين لكتبه، والحائز علىٰ جائزة ابن رشد للفكر الحر، وهي جائزة سنوية تمنحها مؤسسة ابن رشد للفكر الحر في برلين منذ ١٩٩٩. وتُمنح الجائزة

= الوسطىٰ النصرانية، ولا يزال تأثيره إلىٰ الآن كبيرا في الكنيسة الكاثوليكية، قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. انظر: موسوعة الفلسفة (١/٤٢٦).

(١) انظر: «ابن رشد» لرينان ص: ٣٣٧، وما بعدها. وانظر بحث: «مراكز نقل الفلسفة الإسلامية إلىٰ العالم المسيحي وموقف الكنيسة منها». محمد حمزة إبراهيم. منشور في مجلة جامعة بابل، مجلد: ٢٣، العدد ٤.

(٢) انظر: «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» لتوفيق الطويل، ص٩٩.

(٣) انظر: السابق ص: ١٠٠.

لمن قام بدور في دعم ونشر الفكر الديمقراطي الحر والديمقراطية في البلاد العربية. وعاطف العراقي (ت ١٤٣٣) الذي يتعصَّب ويغلو في ابن رشد كتعصب وغلو ابن رشد في أرسطو بل أكثر، وهو من أكبر الداعين لإحياء فكر ابن رشد، والرائين أنه لا فلاح للعرب بدون ذلك. ونحو هؤلاء المفكرين في مراكز وجمعيات ومؤلفات لتكوين رشدية عربية، لمقاومة التيارات الدينية، والسير علىٰ مثال الفكر الغربي العلماني، بدون أدنىٰ وعي، لأن التيار الرشدي وفلسفة أرسطو كانت سبب تخلف أوروبا، ورفضتهم الكنيسة ونكَّلت بهم كما سبق، وتبرأ منها كبار الفلاسفة المحدثين.

فجدير بأهل الأديان إن اتفقوا علىٰ شيء أن يتفقوا علىٰ حرب الفلسفة والفلاسفة، ونبذهم، والتحذير منهم، وبيان خطرهم وجهلهم وشؤمهم، وأنهم سبب التخلف والرجعية كما كانت كتب أرسطو سبب تخلف أوروبا إلىٰ أن انفكوا من أساره.

وإذا لم ترتض الكنيسة ـ علىٰ ما فيها من أفكار تعيق التقدم العلمي المادي ـ كتب ابن رشد وفكره، فما بالك بالمسلمين الذين هم أعظم الناس إنكارا للمنكر وأمرًا بالمعروف، وأصح الناس عقولًا وفهومًا وحكمة.



الفصل الأول
التأويل وموقف ابن رشد منه

وفيه تمهيد، وثلاثة مباحث

تمهيد: في معنى «التأويل»

لفظ التأويل في القرآن والسنة ولغة العرب له معنيان، واستعمله المتكلمون في معنىً ثالث محدث، لذلك صار له عند المتأخرين ثلاثة معان [(١)]:

أحدها: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام؛ وهذا هو المعنىٰ الذي يراد به في الكتاب والسنة، كقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٥٣]، وغيرها من الآيات، ومنه قول عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ)[(٢)].

والثاني: يأتي التأويل بمعنىٰ لتفسير، وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا مما يعلمه الراسخون. ومنه قول ابن جرير في تفسيره: القول في تأويل الآية، ثم يذكر أقوال المفسرين.

والثالث: صرف اللفظ عن ظاهره إلىٰ المعنىٰ المرجوح. وهذا

(١) انظر مثلا: التدمرية ص٩٦، مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٩٠).
(٢) متفق عليه رواه البخاري (٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤).

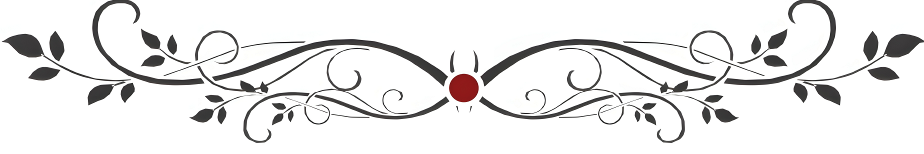
معنىٰ التأويل عند المتأخرين، وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفًا لما يدل عليه اللفظ ويبينه. وتسمية هذا تأويلًا لم يكن في عرف السلف، وإنما سمىٰ هذا وحده تأويلًا طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وهذا التأويل في كثير من المواضع أو أكثرها وعامتها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، مثل تأويلات المتكلمين، والقرامطة والباطنية. وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها علىٰ ذمه، وهو في الحقيقة تحريف، ولكن سُمي تأويلا ليروج، ثم أصبح مصطلحًا.

قال ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا التأويل: (وهذا الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارىٰ في نصوص التوراة والإنجيل، وحذرنا اللَّه أن نفعل مثلهم، وأبىٰ المبطلون إلا سلوك سبيلهم، وكم جنىٰ التأويل الفاسد علىٰ الدين وأهله من جناية، فهل قتل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلا بالتأويل الفاسد! وكذا ما جرىٰ في يوم الجمل، وصفين، ومقتل الحسين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، والحرة؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة، إلا بالتأويل الفاسد)[١].

ويقصد بالتأول عند ابن رشد التأويل الباطني وهو التأويل الكفري.



(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥).



المبحث الأول
ابن رشد والتأويل

لما قرَّر ابن رشد وجوب تعلم منطق وعلوم اليونان[١]، تورَّط بمسألة تعارض الأدلة النقلية القطعية المتواترة مع ما عند الفلاسفة، فلم يجد طريقًا للخروج من هذا إلا بالتأويل الفاسد الذي هو التحريف، وسمىٰ ذلك جمع بين الشريعة والحكمة، وهو في الحقيقة إلغاء للشريعة، ومن فهم كلام أي متكلم علىٰ غير مراد المتكلم فقد ردَّ كلامه.

وسمىٰ تأويل النص القرآني جمع بين المعقول والمنقول! ولما علم بأنه سيُعارَض هنا أضاف تمويها قال: (بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدىٰ إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد)[٢].

وهذا تلبيس، يتبين ذلك من وجوه:

الأول: أن المعقول السليم لا يحتاج إلىٰ جمع مع المنقول

---

(١) كما سيأتي إن شاء اللَّه بيانه بالتفصيل في المبحث الأول من الفصل الثالث.

(٢) فصل المقال ص: ٩٨.

الصحيح؛ لأنه لا تعارض بين القطعيات.

الثاني: أن معقول ابن رشد يقصد به العقل اليوناني والأرسطي خاصة، ولا يقصد المعقول الصحيح، ويمتنع الجمع بينه وبين النقل إلا بتحريف النقل لأنهما نقيضان. فأنَّىٰ يجتمع قول الفلاسفة بقدم العالم مع ما جاء في الدين بل والعقل والحس بالضرورة من كون كل ما سوىٰ اللَّه تعالىٰ مخلوق، وأنىٰ يجتمع العقل والنقل والحس الضرورية مع قول أهل الفلسفة أن وجود اللَّه تعالىٰ مجرد الوجود المطلق بشرط الإطلاق. أو أنه تعالىٰ عن ذلك مجرد علة للمخلوقات، وأنَّىٰ يجتمع كلام الفلاسفة مع العقل والشرع والحس في تحريم الشرك وعبادة الكواكب، وأنىٰ يجتمع النقل الضروري المتواتر مع إنكار الفلاسفة حشر الأجساد، وأنا يجتمع العقل والنقل والحس الضرورية مع تأليه الإنسان، أو العقل، أو الأفلاك.

لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وكل من فهم حقيقة قولهم وحقيقة ما جاءت به الرسل علم مناقضتهم لهم؛ كما قيل لبعض شيوخنا الفضلاء الذين كانوا يعرفون ذلك: ما بين الفلاسفة والأنبياء؟ فقال: السيف الأحمر. بل حقيقة أمرهم: أنهم لا يؤمنون لا باللَّه ولا كتبه ولا ملائكته ولا رسله ولا بالبعث بعد الموت، فهم أسوأ حالًا من اليهود والنصارىٰ)[(١)].

وقال الإمام الذهبي: (فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وبين علم الفلاسفة بذكائه؛ لا بد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كفَّ

(١) الصفدية (٢/٢٢٧).

ومشىٰ خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا، ولم يتحذلق ولا عمَّق، فإنهم صَلَوَاتُ ٱللَّهِ عَلَيْهِمْ أطلقوا، وما عمقوا؛ فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه ويقينه. نسأل اللَّه السلامة في الدين)[١].

الثالث: أن ابن رشد زعم أن التعارض مع النظر الأرسطي واليوناني هو مع ظواهر النصوص، وهذا كذب بل الفلسفة متعارضة مع ظواهر النصوص ومع قطعيات النصوص المجمع عليها المتواترة الظاهرة، التي لا يقبل فيها التأويل ولا المجاز بإجماع المسلمين حتىٰ المتكلمين منهم.

الرابع: أنه لا يوجد في ألفاظ الشرع مع تصفح أجزائه ما يشهد لما يدعو إليه، وهو يعلم ذلك لكنه يلَبِّس علىٰ من ليس عنده بصيرة.

وانظر إلىٰ تعظيم ابن رشد للبرهان الفلسفي المزعوم في مثل قوله: (ونحن نقطع قطعًا بأن كل ما أدىٰ إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل)[٢]، ومعلوم أن الخلاف هو في قطعيات ونصوص الشرع لا مع ظواهرها فقط، لكن هذا من طرق التلبيس، وبرهانه لا يقدَّم حتىٰ علىٰ ظواهر الشرع، فضلا عن قواطعه. وبهذا الكلام يتبين أن ابن رشد يريد عرض الوحي علىٰ أرسطو وأتباعه فما وافقهم منه قبله وما عارضه أوَّله، وهو تحكيمُ غير اللَّه. وقد

---

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٥/ ١٧٣).
(٢) فصل المقال ص: ٩٨.

قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾ [النساء].

ويقول ابن رشد بعد أن بين خطر تأويل النصوص، الذي فعله الأشاعرة والمعتزلة، وأن ذلك سبب تمزيق الشرع، وأنه سبب تفرق الأمة قال عن التفرق هذا: (ولما علم الرسول ﷺ أن مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال: (ستفترق أمتي علىٰ اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة) يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلًا صرحت به للناس)(١).

فقال: (تأويلًا صرحت به للناس)، ولو أنه وقف عند قوله: (ظاهر الشرع) لوافق الحق، لكن بيّن مقصده وأنه يرىٰ أن الفرقة الناجية هم الفلاسفة، وهم من علم التأويل ولم يصرحوا به للناس وهم أهل التخييل، وهو منهم ويرىٰ أنه لا يصرح به إلا في كتب البرهان. واستدل علىٰ تأويله وفلسفته، التي يزعم أنها باطن

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٥٠.

الشرع بـ(ما روىٰ البخاري[١] عن علي رضي الله عنه أنه قال: (حدثوا الناس بما يعرفون؛ أتريدون أن يكذب اللَّه ورسوله؟). ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف)[٢].

واستدل بهذه الآثار علىٰ أن كثيرًا من الصدر الأول يرون أن للدين ظاهرًا وباطنا بالمعنىٰ الذي يريده هو، وهذا كله لتضليل العامة، وهو إفك ظاهر، وبالإجماع من علماء المسلمين يعلم أن مراد علي رضي الله عنه وغيره من السلف ليس هو ما يريده ابن رشد من التخييل والبطون الفلسفي.

فليس مراد علي رضي الله عنه ولا أحد من علماء المسلمين أن هناك علمًا باطنًا يخالف نصوص وظواهر القرآن، أو أن نصوص وظواهر القرآن مجرَّد كذب لمصلحة الجمهور كما يراه ابن رشد وكما سيأتي بيانه بإذن اللَّه. وفي الصحيح عن أبي جُحَيفَةَ رضي الله عنه قال: قلت لِعلِيٍّ رضي الله عنه: هل عِندَكُمْ شَيءٌ من الوَحْيِ إلا ما في كِتابِ اللّهِ، قال: لا والَّذِي فلَقَ الحَبَّةَ وبَرَأَ النّسَمَةَ ما أَعلَمُهُ إلا فَهمًا يُعطِيهِ اللَّه رجُلًا في القُرْآنِ، وما في هذه الصّحِيفَةِ، قلت: وما في الصّحِيفَةِ؟ قال: العَقْلُ، وفكَاكُ الأسِيرِ، وأَنْ لا يُقتَلَ مُسلِمٌ بكافِرٍ[٣].

فمراد السلف شيء آخر غير ما عناه ابن رشد. ومما عنوه: عدم التحديث بالمتشابه عند من لا يفهم إرجاعه إلىٰ المحكم كالعامة

(١) ح(١٢٧).

(٢) فصل المقال ص: ١٠٠.

(٣) رواه البخاري (٣٠٤٧، ٦٩١٥، ٦٩٠٣).

وأهل الأهواء، ومثله قول ابن مسعود رضي الله عنه: (ما أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ، إِلَّا كانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً)[(١)]. وممن كره التحديث ببعض دون بعض الامام أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، وأبو يوسف في الغرائب، ومِن قبلهم أبو هريرة رضي الله عنه في الجِرابَين وأن المراد بالجراب الذي لم يبُثّهُ ما يقع من الفتن، ونحوه ذلك عن حذيفة رضي الله عنه، وعن الحسن أنه أنكر تحديث أنَس للحَجَّاج بقصة العُرنِيين؛ لأن الحجاج اتخذها وسيلة إلى ما كان يعتمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي، ونحو ذلك، فهذا مراد علي وابن مسعود وغيرهم رضوان اللّه عليهم بكلامهم.



(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه.



المبحث الثاني

التصريح بالتأويل للجمهور عند ابن رشد

صح عن النبي ﷺ أنه قال: (الْإِثْمُ ما حاكَ في صَدْرِكَ وَكَرِهْتَ أنْ يَطَّلِعَ عليه النَّاس)(١). فتأويلات الفلاسفة مما يكرهوا اطلاع الناس عليها، ولو كان هؤلاء الناس علماء؛ لأنها مخالفة للنصوص الشرعية وللفطر وللعقول، فلن يقبلها الناس وسيرمون من يقول بها بالعظائم.

بل يرىٰ ابن رشد أن التصريح بتأويلات الفلاسفة ممنوع حتىٰ لأهل الجدل يعني بهم المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، فضلًا عن أهل السنة، يقول: (وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرَّح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور، ومتىٰ صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية ـ لبعدها عن المعارف المشتركة ـ أفضىٰ ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلىٰ الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤوَّل، فاذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلىٰ الكفر)(٢).

(١) رواه مسلم (٢٥٥٣).

(٢) فصل المقال ص: ١١٩.

فصرح ببعد تأويلاتهم عن المعارف المشتركة، وأن فيها إبطال لظواهر النصوص، وهو تصريح آخر منه أن ظواهر النصوص كفر نسأل اللَّه العافية.

ويرىٰ أن عدم التصريح بالتأويل للجمهور، وإبقائهم علىٰ ظواهر النصوص هو لإسعادهم ولمصلحتهم؛ لأنه لو صرح لهم بالتأويل الفلسفي الباطني لتشككوا، فيقول: (وإذ قد تقرَّر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولًا: وجود الباري سبحانه، والطرُق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيًا، والتي سلكها ثالثًا في معرفة صفاته، والقدْر الذي صرح به من ذلك في جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي إذا زيد فيه أو نقص أو حُرِّف أو أُوِّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نعرف أيضًا الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم علىٰ ذلك المقدار)(١).

وهذا يعني أنه لم يُصرَّح لهم بالحق في نفس الأمر، وذلك لأجل إسعادهم، يعني أن الشرع كذَب عليهم للمصلحة، فما أبعده من قول لم يقل به اليهود والنصارىٰ.

ويقول ابن رشد عن رؤية اللَّه تعالىٰ في الآخرة: (تَبرْهَنَ عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متىٰ صرح لهم به، أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفَّروا المصرِّح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضلَّ عن سواء

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٣٦.

السبيل)[(١)].

فالرؤية عنده مجرد مزيد علم، وما في الشرع تخييل وكذب للمصلحة في نظره. مع أن أدلة الرؤية قطعية الثبوت والدّلالة علىٰ رؤية اللَّه تعالىٰ في الآخرة والجنة بالأعين التي في الوجوه، كما قال تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة].

لذلك قال الإمام ابن أبي العز الحنفي في شرحه لعقيدة الطحاوي: (وقد ذكر الشيخ رحمه اللَّه من الأدلة قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ وهي من أظهر الأدلة، وأما من أبىٰ إلا تحريفها بما يسميه تأويلًا؛ فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والحساب أسهل من تأويلها علىٰ أرباب التأويل، ولا يشاء مبطل أن يتأوَّل النصوص ويحرفها عن مواضعها إلا وجد إلىٰ ذلك من السبيل ما وجده متأول هذه النصوص. وهذا الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارىٰ في نصوص التوراة والإنجيل، وحذرنا اللَّه أن نفعل مثلهم، وأبىٰ المبطلون إلا سلوك سبيلهم)[(٢)].

والمقصود أن ابن رشد مصرح بمذهبه وموضحه غاية الوضوح.

فينطبق علىٰ هذا الصنيع قول اللَّه تعالىٰ عن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٥٨.
(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعۡلَمُونَ ١٣
وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ
إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ
١٥﴾ [البقرة].

وما عليه علماء المسلمين فخلاف هذا التخييل والتأويل، قال الإمام الشافعي: (والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنَّة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر)[١].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فكل ما بيَّنه القرآن وأظهَره فهو حق)[٢].

ويقول الإمام ابن القيم: (الواجب حمل كلام اللَّه تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك. ومُدَّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه)[٣].

ويقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي: (الذي كان عليه أصحاب رسول اللَّه ﷺ وعامة علماء المسلمين أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه ﷺ في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف

(١) الرسالة: ٥٨٠.
(٢) مجموع الفتاوى (٧/٣٩٣).
(٣) اعلام الموقعين (٣/١٠٩).

عن الظاهر إلىٰ المحتمل المرجوح. والقول بأن العمل بظاهر الكتاب والسنة من أصول الكفر لا يصدر البتَّة عن عالم بكتاب اللَّه وسنة رسوله، وإنما يصدر عمن لا علم له بالكتاب والسنة أصلًا؛ لأنه لجهله بهما يعتقد ظاهرهما كفرًا والواقع في نفس الأمر أن ظاهرهما بعيد مما ظنه أشد من بعد الشمس من اللمس)[١]. وهذا في تأويلات الأشاعرة فكيف بتأويلات ابن رشد الفلسفية الباطنية.

وإن تعجب فاعجب من تصريح ابن رشد بهذا الكلام بين المسلمين!.

ويقول ابن رشد أيضًا: (المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرٌ؛ لمكان دعائه الناس إلىٰ الكفر. وهو ضد دعوىٰ الشارع، وبخاصة متىٰ كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا؛ فإنا قد شهدنا منهم أقوامًا ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلًا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة)[٢]. وهذا تفاخر بالتأويل الباطني، ولا يعتد ابن رشد إلا بهذا التأويل ولا يعتد بتأويلات المتكلمين، مع بطلان تأويلاتهم جميعًا عند أهل الحق إلا أن المتكلمين أحسن حالًا منه بكثير، بل بينه وبينهم كما بين القدم والفرق، والإسلام والكفر.

(١) أضواء البيان (٧/٢٦٦).

(٢) فصل المقال ص: ١١٩.

وقال ابن رشد ـ ناقدًا الغزالي ـ: (وأما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة [وهي التأويل الفلسفي] فلإفصاحه أيضا بمعانٍ فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان.. والصواب ألا يصرح بالحكمة للجمهور، وأما قد وقع التصريح فالصواب أن تُعلَّم الفرقة من الجمهور التي ترىٰ أن الشريعة مخالفة للحكمة أنه ليست مخالفة لها)(١).

وكُتب الحكمة عنده هي الكتب الفلسفية والفلاسفة.

ولازم قول ابن رشد هذا أن الأنبياء كانوا هالكين للقطع بأن الأنبياء عليهم السلام إنما يعتقدون ما دلت عليه النصوص، وهو لازم لا محيد عنه.

ثم يرىٰ ابن رشد أن تأويلاته الباطنية هي الأمانة التي أمر اللَّه بحفظها في القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب](٢). فجعل اعتقاد الكفر والإلحاد والقول بقدم العالم ونفي علم اللَّه وعبادة الأفلاك وغيرها، وإخفاء ذلك هو الأمانة، وهو ما أمر اللَّه به تعالىٰ اللَّه عن ذلك علوًّا كبيرا.

وهذا نسبة لتأويلاته إلىٰ اللَّه تعالىٰ، فلا عجب أن يجعل الأنبياء وكثير من السلف الصالح عرفوا التأويل ولم يصرحوا به ليلبِّس

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٥٢.

(٢) انظر: فصل المقال ص: ١٢٥.

علىٰ ضعفاء البصيرة، فنسب مذهبه للأنبياء وعلماء الأمة أيضًا، فقد فاق علىٰ من نسبوا للَّه الأمر بالفحشاء تعالىٰ عن ذلك وتقدس والذين قال اللَّه فيهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ ۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف].

ثم يزعم هذا الزنديق أنه بهذا يتبين عدم تعارض الشريعة مع الفلسفة، وأنه بهذا يجمع الأمة ولا يفرقها(١). وهذا هو الجمع بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد.

يقول: (وفِرْقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلىٰ الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع علىٰ ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز)(٢).

وقصد بالفرقة التي انتدبت للتأويل هم من يسميهم أهل الجدل وهم المتكلمون عمومًا والأشاعرة خصوصًا.



(١) فصل المقال ص: ١٢٥.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٥١.



المبحث الثالث

انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن عند ابن رشد

يرىٰ ابن رشد انقسام الشرع إلىٰ ظاهر وباطن[(١)]، والباطن الذي يريده هو الذي يناقض الظاهر، لا أنه فَهْم لمراد اللَّه يؤتيه اللَّه من يشاء من أهل العلم في كتابه، مما يوافق الظاهر لا يخالفه[(٢)].

وعزىٰ السبب في وجود الباطن إلىٰ مخالفة ظاهر الشرع إما

---

(١) أفرد الشاطبي فصلا لطيفا للرد علىٰ هذا الكلام وبيان ما فيه من حق وباطل في (الموافقات) (٣/ ٣٨٢) وما بعدها.

(٢) من مثل ما روىٰ البخاري عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما، قال: كان عُمرُ يُدْخلُنِي مع أشْيَاخِ بدْرٍ، فقال بعْضُهُمْ: لمَ تُدْخلُ هذا الْفتَىٰ معَنَا ولنَا أبْنَاءٌ مثْلُهُ، فقال: إنه ممَّنْ قد علمْتُمْ، قال: فدَعَاهُمْ ذاتَ يوْمٍ ودَعَاني معهُمْ، قال: وما أريته دَعَاني يَوْمَئذٍ إلا ليُريَهُمْ منِّي، فقال: ما تقُولُونَ في (إذا جاء نصْرُ اللّهِ والْفَتْحُ ورَأَيْتَ الناس يدْخُلُونَ في دينِ اللّهِ أفْوَاجًا) حتىٰ ختَمَ السُّورةَ؟ فقال بعْضُهُمْ: أُمرْنَا أنْ نحْمَدَ اللّهَ ونَسْتَغْفرَهُ إذا نُصرْنَا وفُتحَ عليْنَا، وقال بعْضُهُمْ: لا نَدْري أو لم يقُلْ بعضُهُمْ شيئا، فقال لي: يا بن عبَّاسٍ أكَذَاكَ تقُولُ؟ قلت: لا، قال: فما تقُولُ؟ قلت: هو أجَلُ رسول اللّهِ ﷺ أعلَمَهُ اللَّه له (إذا جاء نَصرُ اللّهِ وَالفَتْحُ) فَتحُ مكَّةَ فذَاكَ علامَةُ أجَلِكَ (فَسَبِّحْ بِحَمدِ ربِّكَ وَاستَغْفِرْهُ إنه كان توَّابًا) قال عُمرُ: ما أعلَمُ منها إلا ما تَعلَمُ. رواه البخاري (٤٠٤٣).

لفِطَر العوام أو عادتهم أو لعدمهم أسباب التعلم، أي أن العوام لا يفهمون هذا الباطن؛ لأنه مخالف لفطرتهم وعادتهم، ولأن هذا الباطن من خفائه لا يعلم إلا بالبرهان الأرسطي[(١)].

يقول: (الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان)[(٢)] وهم عنده الفلاسفة، ولازم كلامه أن السلف الصالح لم يعرفوا هذا الباطن؛ لأنهم ما عرفوا كلام أرسطو. وإن انتحل ابن رشد السلف كذبًا وخداعًا فزعم أنه هذا مذهبهم.

فإن قيل جدلًا إن مراد ابن رشد بالبرهان هو العقل السليم، ومنطق الفطرة فلازمه أن أرسطو أعرف به منهم. ومن جعل أرسطو أعرف في مسائل الدين من اتباع الأنبياء فهو المنافق الواضح النفاق. لكن أين العقل السليم مما يعتقده أرسطو والفلاسفة في الإلهيات؟ لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقا على كلامه هذا: (هذا الكلام من أصول النفاق: نفاق الدهرية ويظهر بطلانه من وجوه[(٣)]..)[(٤)].

والمقصود أن ابن رشد يقول إن باطن الشرع لا يعرفه إلا الفلاسفة، ولا يمكن لغيرهم معرفته، لا المتكلمين ولا العامة الذين منهم

---

(١) فصل المقال ص: ١٠٧.
(٢) فصل المقال ص: ١٠٧.
(٣) قد ذكرت بعضها مفرقا في هذا البحث، فلم أر ذكرها هنا، ومرادي ما وصفه به الشيخ من النفاق.
(٤) بيان تلبيس الجهمية: (٢/ ٨٥) ط. مجمع الملك فهد.

أهل السنة عنده، وكفىٰ بهذا بيانًا لحقيقة الرجل.

وحاشا للَّه أن يكون هذا هو الحق، وأن يكون في القرآن كذب، بل الأمر أن أصول العقائد ظاهرها وباطنها بينها اللَّه تعالىٰ بيانًا بحيث لا يعذر مكلف عامي أو غيره بعدم فهمها أو بجهلها، إذا بلغته، ولا عذر في تأويلها، لشدة وضوحها، ولا يسوغ التقليد فيها لغير الكتاب والسنة، فهي قطعية الثبوت والدِّلالة، وهذا عكس ما ذهب إليه ابن رشد وسائر الباطنية باطنية المتكلمين أو باطنية الشيعة أو باطنية الصوفية الذين باطنهم هي الفلسفة المشؤومة.

يجلي الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المراد تحت كتاب المقاصد من كتابه العظيم «الموافقات» في ما يرجع إلىٰ قصد الشارع، النوع الثاني: (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام)، قال: (ومنها أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمِّي تعقُّلها ليسعه الدخول تحت حكمها؛ أما الاعتقادية بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة علىٰ العقل بحيث يشترك فيها الجمهور؛ من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا؛ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ.

وأيضا فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلىٰ الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع كما هو مذكور في الأصول.. وعلىٰ هذا فالتعمق في البحث فيها، وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضىٰ وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس

إلىٰ طلب ما لا يطلب منها فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها، ولله در القائل:

وللعقول قوىٰ تستن دون مدىٰ

إن تعدُها ظهرت فيها اضطرابات)[(١)].

وهذا الكلام مناقض لمقاصد الشريعة التي يراها ابن رشد تمام المناقضة.

وقال الشاطبي حين إثبات الحكمة والتعليل في أحكام الشريعة، قالبًا الدليل علىٰ ابن رشد وأمثاله من الباطنية: ذِكر النوع الرابع: بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، قال: (الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية علىٰ مختلفات أحوالهم؛ فهي عامة أيضًا بالنسبة إلىٰ عالم الغيب وعالم الشهادة، من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر، والدليل علىٰ ذلك أشياء منها: ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة، والثاني: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكمًا عليها بتخصيص عموم أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ لكان غيرها حاكمًا عليها، وصارت هي محكومًا عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق، فكذلك ما يلزم عنه)[(٢)].

---

(١) الموافقات (٢/ ٨٨ ـ ٨٩) ت. دراز.

(٢) الموافقات (٢/ ٢٧٥).

وابن رشد يجعل قول أرسطو والفلاسفة حاكمة علىٰ الشريعة، يتأول ظاهرها بل نصوصها بما يعتقدون، وهذا عبادة لأرسطو وللفلاسفة، وإرجاع للشريعة وتحكيمها إلىٰ أكفر الخلق وهم الفلاسفة.

وبعد كلام ابن رشد الذي نقلته عنه هنا خرج بنتيجته وهي أن: (ههنا ظاهر يجب علىٰ أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه علىٰ ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة. ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن اللَّه في السماء: (اعتقها فإنها مؤمنة) اذ كانت ليست من أهل البرهان)[(١)].

وبهذا يقرر ابن رشد أن ظاهر الدين باطل، ولكن يرىٰ أنه لا يجوز تأويله للعوام.

قال: (والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل ـ أعني أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه ـ يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا إلىٰ شيء متخيَّل)[(٢)].

وهذا يبيِّن حقيقة مذهبه؛ وهو أن الأنبياء خاطبوا أغلب الناس بخلاف الحق تلطفا بهم، يعني أنهم كذبوا عليهم للمصلحة فـ:

---

(١) فصل المقال ص: ١١١. وهنا تناقض من ابن رشد فقد أثبت العلو في كلام له، وجعله مجمع عليه عند الحكماء، كما سيأتي بيانه إن شاء اللَّه.

(٢) فصل المقال ص: ١١١.

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات].

ومع ما سبق مما ذهب إليه ابن رشد في العلميات وهي العقائد من وجوب تأويلها علىٰ أهل البرهان، وأن لها باطن يخالف الظاهر، وأن عدم تأويلها كفر بالنسبة لهم، قال: (وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المُأوَّل فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان). وهذا يعني أنه لا يوجد معقول متفق عليه، فلا وجود للحق إذًا! ولكن عند ابن رشد الحق هو في كلام أرسطو لا غير.



الفصل الثاني
ابن رشد وعلوم الشرع



المبحث الأول
ابن رشد والإجماع

سبق أن ابن رشد حين اصطدم بمخالفة النصوص الشرعية لكلام الفلاسفة إلىٰ التأويل الباطني.

ولكنه اصطدم أيضًا بالإجماع؛ فالإجماع منعقد علىٰ بطلان عقائد الفلاسفة؛ فأنكر وقوع الإجماع القطعي في العِلميات وهي النظريات، قال: (الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرر في العمليات)[١]، والعمليات يقصد بها مسائل الفقه.

وهو تفريق باطل ولا دليل عليه، فأركان الإيمان وهي الإيمان باللَّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر مجمع عليها إجماعا قطعيًا متواترًا، ولا يعذر مخالفها بتأويل، ولا جهل، ولا تقليد إلا من لم تبلغه الرسالة، أو كان حديث عهد بجاهلية.

ولو فرضنا جدلًا التفريق لكان العكس هو الأولىٰ؛ لأن العلميات أعظم من العمليات. وهو يرمي بإنكار الإجماع في هذه المسائل إلىٰ المنع من تكفير من خالف الإجماع، ويردُّ بذلك علىٰ أبي حامد الغزالي الذي كفر الفلاسفة بمخالفتهم الإجماع القطعي في

---

(١) فصل المقال ص: ٩٩.

مسائل[(١)].

وقد تصدَّىٰ للرد عليه في هذا العلامة ابن دقيق العيد في هذا فقال: (أما من قال: إن دليل الإجماع ظني، فلا سبيل إلىٰ تكفير مخالفه كسائر الظنيات، وأما من قال: إن دليله قطعي، فالحكم المخالف فيه إما أن يكون طريق إثباته قطعيًا أو ظنيًا؛ فإن كان ظنيًا، فلا سبيل إلىٰ التكفير، وإن كان قطعيًا، فقد اختلفوا فيه، ولا يتوجه الخلاف فيما تواتر من ذلك عن صاحب الشرع بالنقل؛ فإنه يكون تكذيبًا موجبا للكفر بالضرورة، وإنما يتوجه الخلاف فيما حصل فيه الإجماع بطريق قطعي؛ أعني أنه ثبت وجود الإجماع به إذا لم ينقل أهل الإجماع الحكم بالتواتر عن صاحب الشرع، فتلخص أن الإجماع تارة يصحبه التواتر بالنقل عن صاحب الشرع وتارة لا؛ فالأول لا يختلف في تكفيره، والثاني قد يختلف فيه.

فلا يشترط في النقل عن صاحب الشرع لفظ معين، بل قد يكون ذلك معلومًا بالقطع بأمور خارجة عن الحصر، كوجوب الأركان الخمسة. فتنبه لهذا، فقد غلط فيه من يعتقد في نفسه ويعتقد من المائلين إلىٰ الفلسفة، حيث حُكم بكفر الفلاسفة لإنكارهم علم الباريء ﷻ بالجزئيات، وحدوث العالم، وحشر الأجساد، فتوهم هذا الإنسان أن يخرج علىٰ الخلاف في مخالف الإجماع، وهو خطأ فاحش؛ لأن هذا من القسم الذي صحب التواتر فيه الإجماع

(١) فصل المقال ص: ١٠١.

تواترًا قطعيًا معلومًا بأمور غير منحصرة)[١].

قال الزركشي: (وكأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يريد ابن رشد، فإن له كتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال» وردَّ علىٰ الغزالي في تكفير الفلاسفة في ذلك).

وقد ذكر ابن رشد دليله علىٰ إنكار الإجماع في العقائد، فقال: (أنه ليس يمكن أن يتقرَّر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون علىٰ أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد، وأنَّ الناس طريقهم واحد في علم الشريعة)[٢].

وهو بهذا إنما يلبِّس علىٰ الجهال، فكل هذا الذي أنكره ثابت، ولو لم يثبت لكان حجة عليه في العمليات، لكن ما أنكره موجود بالإجماع، والعلماء في الصدر الأول كانوا معلومين ومعلوم أشخاصهم ومبلغ عددهم، أما من بعدهم فهو ما يصح كلام ابن رشد حوله، بل من ادعىٰ الإجماع بعد القرون الأولىٰ فهو كاذب كما قال الإمام أحمد، أما إجماع الصدر الأول وهو ما نحتج به،

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٥٦٨ ـ ٥٦٩).
(٢) فصل المقال ص: ٩٩.

فهو ثابت وحجة بالإجماع. وقد نُقلت إجماعاتهم القطعية المتواترة في كثير من أصول العلميات وأصول العمليات.

والإجماع في العلميات أكثر؛ فإنه كل ما كان الناس إلىٰ شيء أحوج كان بيانه لهم أوضح وأشهر، والعلميات هي أصول العمليات. وقد بقي النبي ﷺ يدعو إلىٰ التوحيد عشر سنوات قبل أن تفرض الصلاة، لكن هكذا الملاحدة يقلبون الحقائق ليصلوا إلىٰ ترويج إلحادهم بطريقة لا تروج إلا علىٰ ضعيفي العقل والبصيرة.

وأما قوله: (ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون علىٰ أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة).

فهذا أيضا من تلبيسه علىٰ الجهال، فإن الظهور والبطون، والكتمان وعدمه، وتساوي طرق الناس في العلم بالشريعة، ألفاظ مجملة ويقصد بها ابن رشد شيئًا غير ما يقصده غيره، فهو يقصد البطون الفلسفي الباطني، وهذا متفق علىٰ عدم وجوده في الشرع، ويقصد كتمان ما يناقض القرآن لا كتمان ما لا يحتمله العوام من العلم الذي لا تبلغه عقولهم ولا يخالف القرآن والسنة، فالإجماع منعقد علىٰ أن البطون الذي يكتمه ابن رشد غير موجود، وهذا من وضوحه وكونه من المعلوم بالضرورة لا يحتاج لتوسيع الكلام فيه.

ومما استدل به ابن رشد علىٰ إنكار الإجماع، قوله: (وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل،

لما روي عن كثير من السلف الأول، فضلا عن غيرهم، أن هاهنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم؛ لأن الاختيار عندنا هو الوقوف علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٨]؛ لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم اللَّه بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل علىٰ الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل)[١].

وفي هذا الكلام من المغالطات والباطل الكثير، فمن ذلك افترائه علىٰ السلف أنهم روي عنهم أن هاهنا تأويلات يجب ألا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وليس له نقل علىٰ ذلك، وما استدل به من أقوالهم فهمه فهمًا فاسدًا لا يتماشىٰ مع مذهبهم. فلا نقل عنده صحيح ولا فهم سليم.

وجعلُه أهل التأويل الباطني الذي يرمي إليه هم الراسخون في العلم افتراء علىٰ اللَّه وعليهم وقول في كتاب اللَّه بلا علم، بل بالباطل. وزعمه أن التأويل الوارد في الآية هو تأويله الفلسفي؛ تفسير للقرآن بما لم يقل به أحد من أئمة التفسير ولا أئمة الدين، فإن علماء المسلمين اختلفوا متىٰ يكون الوقف في الآية التي ذكرها، فقال بعضهم يوقف عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٨]، وفسروا التأويل هنا بالحقيقة، وذهب بعض

(١) فصل المقال ص: ١٠١ ـ ١٠٢.

المفسرين إلىٰ أن الوقوف عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٨] لكن فسروا التأويل بمعرفة المعنىٰ.

فإن التأويل في كتاب اللَّه له هذان المعنيان كما تقدم. أما تفسير التأويل بما ذهب إليه ابن رشد فهو من تفسير القرآن بمصطلحات المتأخرين التي لم يقل بها أحد من السلف. وهذا أحد أعظم أسباب الوقوع في الباطل وهو تفسير القرآن بغير علم. بل هو استدلال بالقرآن علىٰ الكفر، ونسبة له إلىٰ السلف فكان فعله من أعظم الباطل المبني علىٰ الباطل.

وقوله: (وهذا إنما يحمل علىٰ الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل) حصر لطريق الإيمان بالبرهان، وهو عنده طريق فلاسفة اليونان، فالراسخون في العلم عنده هم الفلاسفة، وهم عنده أهل صناعة البرهان[1]، وهم عند علماء الإسلام أعظم الخلق كفرًا وجهلًا بالشرع.

وقد رد عليه الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: (وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سمَّاه بـ«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة علىٰ الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل: إن الأمر بالضدِّ مما قال لما بعد في المعارضة. وشاهدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها، أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٠٥.

بذلك النبي ﷺ والجم الغفير؛ فلينظر امرؤ أين يضع قدمه)[١].

وبه يعلم أن ابن رشد يدعو إلىٰ تحكيم الفلسفة، ولا غرابة إذًا أن يزعم أن السلف الصالح كانوا فلاسفة كذبًا منه للمصلحة التي يراها. ثم خرج من هذا إلىٰ استحالة تقرر الإجماع؛ لأن التأويلات مخصوص بها العلماء، وهذا تصوره كاف في معرفة ما يرمي إليه ابن رشد من الزندقة والإلحاد واحتقار السلف الصالح والاستخفاف بعقول المسلمين.



(١) الموافقات (٤/ ١٩٨).



المبحث الثاني

ما أثبته ابن رشد مما يوافق الشرع، وتخييله

اغتر كثير من الناس بما يثبته ابن رشد الحفيد من مسائل موافقًا فيها للشرع، وهو في الحقيقة لم يوافق من ظواهر النصوص أو قطعياتها إلا ما سبقه إليه سلفه الفلاسفة علىٰ الوجه الذي أثبتوه.

فمثلًا يثبت الحكمة للَّه تعالىٰ ويرد علىٰ الأشاعرة(١)، لكن الصانع عنده هو وجود مطلق بشرط الإطلاق، فهو لا يثبت الحكمة علىٰ الوجه الذي جاءت به الأنبياء عليهم السلام، وهكذا، فهو يرد علىٰ الأشاعرة ويذهب إلىٰ ما هو أبعد من ذلك.

ومما أثبته مما يوافق في الظاهر الشرع، العلو للَّه تعالىٰ، وردَّ علىٰ الأشاعرة في نفيهم له، وذكر ردودًا مقنعة جدًا، وذكر امتناع تأويل نصوص العلو، لكن سبب ذلك قوله: (وجميع الحكماء قد اتفقوا أن اللَّه والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع علىٰ ذلك)(٢)، ولو أن الفلاسفة نفوا العلو لأوَّلَ النصوص لإثبات ذلك، وفي كلامه هذا قدَّم إجماع الحكماء علىٰ اتفاق الشرائع؛

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١١٣.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٤٥.

لأنه يعظم الفلسفة أكثر من الشريعة بل هو محارب للشريعة. فهو ينفي تأويل العلو وغيره بأدلة قطعية، ويبين لوازم تأويله الباطلة، لكن هو لم يثبت للَّه أي صفة. فأي علو أثبته هو وسلفه.

أو يثبت ما يوافق النصوص لأنه يخاطب من يسميهم الحشوية[(١)]، والعامة[(٢)]، فلا يصرح لهم بالتأويل لأنه يرىٰ أن ذلك محرَّم؛ لأن كتبه التي ذكر فيها هذه الموافقة موجهة لمن يسميهم الجمهور، ثم هو يذهب إلىٰ ما عليه سلفه الفلاسفة، ويرىٰ أن ظواهر الشرع تخييل فقط.

والجمهور عنده كل من سوىٰ الفلاسفة؛ يقول: (وأعني هاهنا بالجمهور: كل من لم يُعنَ بالصنائع البرهانية، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف علىٰ هذا القدر من المعرفة، إذ أغنىٰ مراتب صناعة الكلام أن يكون حِكمَة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف علىٰ الحق في هذا)[(٣)].

لذلك يعقِّب كثيرًا علىٰ موافقته للنصوص بقوله: (هذا ما يُصرَّح به للجمهور)، ومن ذلك قوله: (فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، علىٰ أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان علىٰ أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه،

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٠٠.
(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٤٨.
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٣٥ ـ ١٣٦.

وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم في الشاهد غير هذا المعنىٰ)[١]. وهو يرىٰ في العلم ما سيأتي بيانه إن شاء اللَّه تعالىٰ.

وقال بعد أن أثبت بعض الصفات علىٰ طريقته التي يظن أنها طريقة القرآن، قال: (فهذا القدر مما يوصف به اللَّه سبحانه ويسمىٰ به، هو القدر الذي قصد الشرع أن يُعلِّمه الجمهور، لا غير ذلك). أما هو فلا يعتقد إلا ما عليه أهل البرهان عنده وهم أرسطو وشيعته.

ويقول في موطن آخر: (وقد تبين من هذا القول القدر الذي صُرِّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سلكت بهم في ذلك)[٢]. وهو ما وافق النصوص.

ويقول في المعاد: (أو يَضرب لهم ـ أي الشارع ـ مثالاً من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلىٰ معرفته لسعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد)[٣]. يعني أن النصوص مجرد تخييل للجمهور لا أنها صرحت بالحق في نفس الأمر.

ويقول: (وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد، أعني أن تلك المعاني مُثِّلت لهم بأمور

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٣٠.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٣٦.
(٣) السابق، ص: ١٤٧.

مُتخيَّلة محسوسة)[١]. ويرىٰ أن أكثر آيات القرآن هي علىٰ هذا الوجه ـ الذي ذكره في المعاد ـ يعني أنها تخييل[٢].

فابن رشد كابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، يجعلون الشريعة في مسائل الغيبيات والعلميات مجرد تخييل لا حقيقة لها، لذلك يصرح للجمهور بموافقتها، ولا يرىٰ تأويلها، مع أنه يخالف شرطه هذا أحيانا ويصرح تبجحًا بالتأويل في الكتب التي خاطب بها الجمهور، فحرم علىٰ غيره ما وقع فيه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يُقرِّبون أصول هؤلاء إلىٰ طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون أن ما أخبرت به الرسل عن اللَّه وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر، وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم، وإن كان مخالفًا للحق في نفس الأمر، وقد يجعلون خاصة النبوة هي التخييل)[٣].

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (والمقصود أن ابن رشد مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية، لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة، ومع أن قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة، من

---

(١) السابق، ص: ١٥٨.
(٢) السابق، ص: ١٤٨.
(٣) الصفدية (١/ ٢٣٧).

أنها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان باللَّه واليوم الآخر، وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج)[(١)].

ومما أظهره ابن رشد مما وافق الشرع، إنكاره علىٰ الأشاعرة التأويل، ويرىٰ امتناع التأويل في كثير من الآيات ويحرِّمه ويرىٰ أنه مزَّق الشرع[(٢)]، وهذا حق لكنه – وكما سبق ـ يذهب إلىٰ ما هو أبعد وهو التخييل. وبيَّن امتناع التأويل وعدم قبوله، بحجج مقنعة، وفي الحقيقة أن تأويلات المتكلمين مما سلطه عليهم، يقول ابن تيمية رادًّا علىٰ كلام لابن رشد: (وإنما الغرض التنبيه علىٰ أن هؤلاء الدهرية [القائلون بقدم العالم] سُلِّطوا علىٰ الجهمية بمثل هذا، حتىٰ آل الأمر إلىٰ الكفر بحقيقة الإيمان باللَّه وباليوم الآخر، وجعلوا ذلك هو البرهان والتحقيق الذي يكون للخاصة الراسخين في العلم، حتىٰ حرَّفوا الكلم عن مواضعه، وألحدوا في أسماء اللَّه تعالىٰ وآياته، وجعلوا أئمة الكفر والنفاق هم أئمة الهدىٰ ورؤوس العلماء وورثة الأنبياء، مع أنهم في القياس الذي سموه البرهان إنما أتوا فيه بمقاييس سوفسطائية من شر المقاييس السوفسطائية، فآل أمرهم إلىٰ السفسطة في العقليات والقرمطة في الشرعيات، وهذه حال القرامطة الباطنية الذين عظمهم وسلك سبيلهم هذا الفيلسوف [أي ابن رشد]، ولهذا كان ابن سينا وأمثاله

---

(١) درء التعارض (٦/٢٤٢).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٤٩.

منهم، وكان أبوه من دعاة القرامطة المصريين قال: ولذلك اشتغلت بالفلسفة)[(١)].

ويقول: (وابن سينا وامثاله، لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذه التأويلات الفلسفية، بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب، سلك مسلك التخييل، وقال انه خاطب الجمهور بما يخيل اليهم مع علمه أن الحق في نفس الأمر ليس كذلك، فهؤلاء يقولون إن الرسل كذبوا للمصلحة، وهذا طريق ابن رشد الحفيد **وأمثاله من الباطنية**)[(٢)].

وشيخ الإسلام ابن تيمية يرىٰ أن ابن رشد فيلسوفٌ يقول بأقوال الملاحدة، وأنه دهريٌّ باطنيٌّ، يعتقد أقوال الفلاسفة الباطنية، وأن له كلام هو من أصول النفاق كما سبق نقله، وينسب إليه في مواطن كثيرة من كتبه القول بقدم العالم، وإن كان يرىٰ أنه أقرب الفلاسفة للإسلام، لكنه يرىٰ أن أقربهم للإسلام أشد كفرًا من اليهود والنصارىٰ، يقول: (وهؤلاء الباطنية هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون علىٰ أنهم أكفر من اليهود والنصارىٰ)[(٣)].

ويقول: (ولما كان ابن رشد هذا يعتقد في الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة، كانت غايته فيما أثبته من كلام اللَّه هو من جنس الإعلام العام الذي يشترك فيه نوع الإنسان، ولهذا كانت اليهود

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٩٩) ط. مجمع الملك فهد.
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ١٥٧).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٠).

والنصارىٰ أعظم إيمانًا باللَّه وأنبيائه ودينه وبالآخرة من الفلاسفة)[١].



(١) درء التعارض (١٠/٢٠٦).



المبحث الثالث

كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

اغترَّ كثير ممن يدَّعي إسلامية ابن رشد بكتابه «بداية المجتهد» المشهور، ولا يلام من لم يقرأ له غيره، وهذا الكتاب من الكتب المعتمدة في دراسة الفقه المقارن، ومع ذلك لا تعارض بين هذا وبين إلحاد الرجل، يتبين ذلك من وجوه:

الأول: أنه لا أحد غير الأنبياء معصوم من الردَّة، هذا إذا فرضنا أنه كتبه وهو مسلم.

الثاني: أن هذا الكتاب ثمرة ما تربىٰ عليه في صغره، فقد تربىٰ في بيت فقه وقضاء وعلم، فهو ثمرة هذه التربية التي أضاعها بتفلسفه

الثالث: أنه كتبه بعد شروحه لأرسطو، وحين تعيينه للقضاء في المرة الثانية، وجُعل كبير القضاة[١]، فكتبه ليحافظ علىٰ هذا المنصب الذي كان فيه أبوه وجده، ومحافظة منه لمصدر رزقه، وليوهم الناس بإسلامه وخدمته للشريعة، يدل علىٰ ذلك قوله: (وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادىٰ الأولىٰ الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة)[٢]. وهذا التاريخ يوافق وقت توليه القضاء.

---

(١) انظر: ابن رشد وعلوم الشريعة ص٣٨.

(٢) بداية المجتهد (١/ ٢٧٨).

الرابع: أن ابن رشد في المسائل العملية الفقهية لا يرىٰ التأويل ـ خلافا للفارابي وأمثاله من الملاحدة ـ وهو من الذين يتأولون المسائل العلمية كما صرح به في «فصل المقال»، لذلك قرر في بداية «بداية المجتهد» أنه يأخذ الأدلة فيه علىٰ ظاهرها، فيقول: (وإما أن تكون دلالته علىٰ بعض تلك المعاني أكثر من بعض، وهذا يسمىٰ بالإضافة إلىٰ المعاني التي دلالته عليها أكثر ظاهرًا، ويسمىٰ بالإضافة إلىٰ المعاني التي دلالته عليها أقل محتملًا، وإذا ورد مطلقًا حمل علىٰ تلك المعاني التي هو أظهر فيها حتىٰ يقوم الدليل علىٰ حمله علىٰ المحتمل)[1].

أما إذا ظنَّ تعارض الدليل مع العقل فإنه يقدم العقل حتىٰ في الفقهيات، وهو ما جرىٰ عليه في «بداية المجتهد».

الخامس: أنه أدخل فيه نفَسَه الفلسفي، فكل اختياراته علىٰ أساس فلسفي عقلي، وأدخل مع القياس الفقهي القياس المنطقي، مع أنه عاش في بيئة تعتني بالأثر، فخالف ما عليه علماء بيئته تأثرًا بالفلاسفة.

وهو يريد تأسيس الشرع علىٰ النظر العقلي[2]، لذلك يرىٰ أنه لا يوجد في الدين حكم غير معقول المعنىٰ يعني لا يوجد عنده حكم تعبدي، ويقول: (وإنما يلجأ الفقيه إلىٰ أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك فإنه بين من أمرهم في أكثر

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٣).

(٢) انظر: «ابن رشد» وعلوم الشريعة ص٧٦.

المواضع)[١]. ويقول: (والأحكام يجب أن توجد مع وجود عللها)[٢]. وهذا لأنه لا يريد الاستسلام للَّه، والخضوع له؛ لأنه لا يعبد غير رأيه ورأي سلفه، ولأن التعبدي لا مجال للقياس فيه، ولا تهتدي له العقول وإنما يتلقى من الشرع.

بل يرى العلامة العز بن عبد السلام وغيره أن الحكم التعبُّدي أفضل من المعلل؛ لأنه لمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علته، فإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل علته وفائدته[٣].

وقبول علماء المسلمين لكتاب ابن رشد هذا «بداية المجتهد» وثناؤهم عليه دليل على عدم معارضتهم المعقول الصحيح، لكن لم يتنبه بعضهم إلى ما أدخله في كتابه من منهج الفلاسفة ومنطقهم، وأحسنوا به الظن ولم يعرفوا مقاصده، التي لا يجوز مع ظهورها حسن الظن به.

السادس: أن ابن رشد في كتابه هذا لا يعتبر الأئمة كمالك وغيره مؤتمنين على مقاصد الشريعة، بل يرى أنهم غير عارفين لها، ولم يصلوا لمستواها، ويفوض معرفة ذلك للفلاسفة، ففي مسألة نكاح المريض مثلًا ذكر قول مالك بعدم الجواز، ثم ردَّ هذا بكل جرأة، ورد ما عُلل به مذهب مالك، قال: (ورُد جواز النكاح بإدخال وارث قياس مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء، وكونه يوجب

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٦١).

(٢) بداية المجتهد (٢/ ٢٤٧).

(٣) انظر: الفتاوى الحديثية للهيتمي ص: ٣٦. حاشية ابن عابدين (١/ ٤٤٧).

مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة، حتىٰ أن قومًا رأوا القول بهذا القول شرع زائد، وإعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان. والتوقف أيضًا عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن يتسرعوا لعدم السنن التي في ذلك الجنس إلىٰ الظلم) ثم قال: (فلنفوض أمثال هذه المصالح إلىٰ العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء، الذين لا يتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقًا إلىٰ الظلم، ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلىٰ شواهد الحال فإن دلت الدلائل علىٰ أنه قصد بالنكاح خيرا لا يمنع النكاح وإن دلت علىٰ أنه قصد الإضرار بورثته منع من ذلك، كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضده مما اكتسبوا من قوة مهنتهم، إذ لا يمكن أن يحد في ذلك حد مؤقت صناعي، وهذا كثيرا ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة)[1].

ومعلوم أنه يقصد بالعلماء بحكمة الشرائع الفضلاء: الفلاسفة فهم العلماء، والعارفون بمقاصد الشريعة عنده، وهم الفرقة الناجية عنده.

ولا يجوز أن نقارن الشريعة بالطبِّ، لكن هذا منهج المتفلسفة، فهم يعظمونها علىٰ ما عليه علماء الشريعة، وهو احتقار للشرع.

(١) بداية المجتهد (٢/ ٣٥).

يقول د. حماد العبيدي: (فهو يصرح هنا كما ترىٰ أن مالكًا وأضرابه ليس مؤهلًا لإدراك غايات الشرع البعيدة، وإنما الذين هم أهل لذلك، هم أولئك الذين لا يقفون عند الظواهر)[١]. وبيَّن مقصد ابن رشد بهؤلاء الفضلاء وأنه يقصد الفلاسفة كما في كتابه تهافت التهافت. وهذا شيء لا شك فيه لمن فهم مقاصد ابن رشد.

لذلك ما وجد في كتاب «بداية المجتهد» من عدم تعصبه لمذهب معين، ليس سببه عدم التقليد عنده، وإرجاع الراجح إلىٰ الدليل، بل الحق هو كما قال الدكتور خالد كبير علال بعد أن وصف كتاب «بداية المجتهد» بقوله: (ونحن لا ننكر بأن لبداية المجتهد قيمة علمية كبيرة)، ثم قال: (إذا صحّ أن ابن رشد تعامل مع كل المذاهب الفقهية بطريقة واحدة من دون الانتصار لمذهب مالك ولا لغيره من المذاهب، فإن هذا لا يعني أنه غير مُتعصب، وإنما يُعبر عن حقيقة شخصية ابن رشد الفلسفية الأرسطية. الفقه عنده أقل مرتبة بكثير من فلسفته الأرسطية التي قدّمها حتىٰ علىٰ الشريعة الإسلامية نفسها. فإذا لم تكن له نزعة فقهية مُتعصّبة، فقد كانت له نزعة أرسطية متعصبة ملكت عليه قلبه وعقله، ولم تترك له مجالًا لتصريف تعصبه في جهة أخرىٰ، حتىٰ أنه بلغ غاية التعصب والغلو عندما اعتقد العصمة في أرسطو وفلسفته، ورفعه إلىٰ درجة الملائكة. فهذا الرجل هو من كبار المتعصبين الغلاة في العالم، ولا يُحمد في عدم تعصبه لأي مذهب من المذاهب الفقهية؛ لأنها

(١) «ابن رشد» وعلوم الشريعة ص١١١.

في نظره لا تستحق أن يُتعصب لها لأنها ظنيات وتخمينات وجدليات لا ترقىٰ إلىٰ درجة فلسفته الأرسطية التي يزعم أنها حقائق ويقين وبراهين، لذا كان حياديًّا في موقفه من تلك المذاهب، ولم يكن حياديًّا في موقفه من فلسفته الأرسطية الظلامية الشركية)[(١)].

وقد أصاب الدكتور خالد هنا أثابه اللَّه كبد الحقيقة. وإن كانت هذه النزعة الأرسطية لا تظهر في كتابه «بداية المجتهد» إلا بعد التأمل خلافًا لبقية كتبه.

لذلك يذهب في مقاصد الشريعة في كتابه هذا إلىٰ غير ما ذهب إليه أئمة الإسلام، بل إلىٰ ما ذهب إليه الفلاسفة؛ فيقول: (وأما ما ينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية..) إلىٰ أن قال: (ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمىٰ السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمىٰ البخل... وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي: فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل)[(٢)]، وهذا نفَس الفلاسفة ومنهجهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (للناس في مقصود العبادات

(١) نقد فكر الفيلسوف «ابن رشد» الحفيد علىٰ ضوء الشرع و العقل و العلم ص: ٢٣٧.

(٢) بداية المجتهد (٢/ ٣٥٥).

مذاهب، منهم من يقول: المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعد بذلك للعلم، وليست هي مقصودة في نفسها، ويجعلونها من قسم الأخلاق، وهذا قول متفلسفة اليونان وقول من اتبعهم من الملاحدة والإسماعيلية وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وغيرهما، ومن سلك طريقهم من متكلم ومتصوف ومتفقه، كما يوجد مثل ذلك في كتب أبي حامد والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد وابن عربي وابن سبعين، لكن أبو حامد يختلف كلامه، تارة يوافقهم وتارة يخالفهم، وهذا القدر فعله ابن سينا وأمثاله ممن رام الجمع بين ما جاءت به الأنبياء وبين فلسفة المشائين أرسطو وأمثاله)[١].

فإذا عرف هذا فالذي يظهر من صنيع ابن رشد أنه أراد بالمجتهد في عنوان كتابه: الفلاسفة، وأما من كان علىٰ مذاهب الأئمة فهو: المقتصد، فهذا معنىٰ قوله «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وهو لا يصنف نفسه من المسلمين، لذلك يقول في أول كتابه: (أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين)[٢]، ويقول: (ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة علىٰ عاداتهم)[٣]، وهذا الأسلوب يفهم مقصده منه من عرف حقيقته، ولما كان الكتاب نهاية للمقتصد فلم يخرج فيه عن أقوال الأئمة ظاهرًا، وهذا سر جودة الكتاب؛ لأن فيه أقوال أئمة الإسلام، وقد ركز فيه علىٰ بيان

(١) الجواب الصحيح (٦/ ٢٣ ـ ٢٤).
(٢) بداية المجتهد (١/ ٢).
(٣) بداية المجتهد (١/ ٥).

أسباب الخلاف، وقد أخطأ في كثير منها، ما يبين أنه وإن كان متفقهًا إلا أنه لم يبلغ درجة الفقهاء الراسخين وأنىٰ له ذلك.

وقد عرف حقيقة ابن رشد كثير من أهل العلم، وبيَّنوا ذلك، قال ابو حيان الأندلسي في تفسيره «البحر المحيط» عند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]: (وما زال في كل عصر منافقون يتسترون بالإسلام، ويحضرون الصلوات كالمتفلسفين الموجودين في عصرنا هذا، وقد أشار بعض علمائنا إليهم في شعر قاله وضمَّن فيه بعض الآية، فقال في أبي الوليد ابن رشد الحفيد وأمثاله من متفلسفة الإسلام(١):

لأشياع الفلاسفة اعتقاد ... يرون به عن الشرع انحلالا
أباحوا كل محظور حرام ... وردّوه لأنفسهم حلالا
وما انتسبوا إلىٰ الإسلام إلا ... لصون دمائهم أن لا تسالا
فيأتون المناكر في نشاط ... ويأتون الصلاة وهم كسالىٰ).

وقال شهاب الدين أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي الأنصاري الشافعي ت ٩٧٥هـ صاحب «فتاوىٰ الرملي»، في معرض بعض المسائل: (أما قول ابن رشد الحفيد فمردود؛ إذ هو كذب حَمَله

---

(١) المراد الفلاسفة الذين وجدوا في الإسلام، لأنه ليس في المسلمين فلاسفة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته: أعني الفيلسوف الذي في الإسلام وإلا: فليس الفلاسفة من المسلمين. كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام. فقال: ليس للإسلام فلاسفة) مجموع الفتاوىٰ (٩/١٨٦).

عليه اعتقاده الفاسد، وقد قال الإمام أبو علي عمر بن محمد بن خليل الإشبيلي السكوني الأشعري (ت ٧١٧هـ): وليحترز من كلام ابن رشد الحفيد؛ لأن كلامه في المعتقد فاسد)[١].



(١) فتاوىٰ الرملي ص: ٦٧٢.

الفصل الثالث

ابن رشد والفلسفة اليونانية



المبحث الأول

منهج ابن رشد في كتابه «فصل المقال»

تدرَّج ابن رشد في كتابه «فصل المقال» ليُقنِع بضرورة الفلسفة اليونانية، وحين يكتب ابن رشد للجمهور كما في هذا الكتاب يستدرجهم بغرور، فهو يريد أن يقنعهم بضرورة تعلم الفلسفة، بل يرىٰ أنه لا فهم للقرآن والسنة إلا بذلك، وأنه لا يَفهم مقاصد الوحي إلا الفلاسفة كأرسطو وأفلاطون ونحوهما! وهذا أمر لا يكاد يخطر علىٰ بال مسلم، أو يصدقه، لكن هو الواقع كما سيتبين إن شاء اللَّه من جليِّ كلامه.

ولما كان تصريحه للناس بذلك عسير، تدرَّج بذكر أدلة علىٰ ذلك من المعقول بل من القرآن والسنة وفِعلِ سلف الأمة، بتحريفها عن مواضعها، وهو منهج التأويل الذي يسلكه، ثم جرَّع بما يعتقد تجريعًا، ومن يحسن به الظن يحلف باللَّه غاية جهده أنه لا يمكن أنه يقصد ذلك، ومن نبذ التقليد وعرف قدرة اللَّه علىٰ إضلال من يشاء مع غاية الذكاء، تبين له أنه يقصد ما قدَّمتُه، وأنه هلك فيمن هلك، وغوىٰ فيمن غوىٰ نسأل اللَّه العافية.

فيستدل ابن رشد أولًا علىٰ ضرورة تعلم كتب الفلسفة التي يسميها «كتب الحكمة» فيسميها أولًا: «فعل الفلسفة»، ولم يسمها

«علم الفلسفة»، ثم ينتقل بنفس الأدلة التي استدل بها على «فعل الفلسفة» على وجوب تعلم المنطق، ثم يصل إلى النتيجة المقررة عنده مسبقًا وهي وجوب النظر في كتب الفلاسفة.

واستدل على ذلك بالأدلة التي يأمر اللَّه تعالى فيها بالاعتبار؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر]، فيقول: (وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معًا)[(١)]، ويقصد بالعقلي منطق أرسطو، وسائر عقليات اليونانيين.

ويستدل أيضا بالآيات التي يأمر اللَّه تعالى فيها بالنظر في المخلوقات على وجوب تعلم المنطق والفلسفة! وهذه خطوته الثانية، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وجعل هذا النظر هو الذي خص اللَّه تعالى به ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ [الأنعام].

واستدل على ذلك أيضًا بالآيات التي فيها الأمر بالتفكر في ملكوت السموات والأرض، وخلْقهما، وخلق الإبل، وغيرها من المخلوقات.

يقول: (وهذا نصٌّ بالحث على النظر في جميع الموجودات).
ثم يسمي هذا النظر: (البرهان) يقول: (هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثَّ عليه، هو أتمُّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانًا)[(٢)].

---

(١) فصل المقال ص: ٨٦.
(٢) فصل المقال ص: ٨٧.

ثم يفسِّر هذا البرهان بأنه المنطق الأرسطي، فأوجب النظر في منطق أرسطو مستدلًا بالقرآن، قال: (وإذا كان الشرع قد حثَّ علىٰ معرفة اللَّه تعالىٰ وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم اللَّه ﷻ وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضًا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركَّب، أعني المقدمات وأنواعها)[١].

والظاهر أنه يعلم أن علماء الشريعة يبطلون هذا التفسير بإجماع منهم، لكنه زنديق ظاهر الزندقة.

وهو يتبع المنهج الذي هو من أسوأ الأخطاء التي يتبعها أهل البدع وهو ملاذ زنادقة المفكرين قديمًا وحديثًا، وهو تفسير القرآن من غير تأهُّل لذلك، وبغير فهم السلف الصالح. وهو يكثر من التفسير بالتأويل الباطني؛ لأنه كما سبق يتقي بالاستدلال بالقرآن المسلمين، وليروِّج بينهم ما يريد.

وهذه الآيات التي استدل بها ونحوها تدعو إلىٰ التفكر المباشر في مخلوقات اللَّه من غير اشتراط معرفة مقدمات المنطق الأرسطي، والآيات نزلت علىٰ الصحابة رضوان اللَّه عليهم وهم لم يدرسوا

(١) فصل المقال ص: ٨٨.

المنطق ولم يعرفوه ولا الفلسفة، وهم من أعظم من تفكَّر واعتبر وأيقن بعد الأنبياء عليهم السلام. ومن غلو ابن رشد أن جعل المنطق هو نظر إبراهيم الخليل عليه السلام، وهذا من أعظم القول علىٰ اللَّه وفي كتابه بغير علم، وبه يعرف ما يدعو إليه وما يريد أن يُقنع به، وهو التبرير لدراسة للفلسفة، والدعوة إليها بطريقة ساذجة قبيحة لا تروج إلا علىٰ السذج.

وقد سئل العلامة ابن الصلاح رحمه الله عن حكم تعلم المنطق؛ فقال: (هو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرِّ شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدىٰ بهم من أعلام الأمة وسادتها، وأركان الأمة وقادتها، قد برأ اللَّه الجميع من معرفة ذلك وأدناسه، وطهرهم من أوضاره)[(١)]، إلىٰ أن قال: (واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية ولله الحمد افتقار إلىٰ المنطق أصلًا، هو قعاقع قد أغنىٰ اللَّه عنها كل صحيح الذهن، فالواجب علىٰ السلطان أعزه اللَّه أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم)[(٢)].

وقد تنبه ابن رشد لوجه النقض علىٰ استدلاله، فقال: (وليس

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٨٠).
(٢) السابق، سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١٤٣).

لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول؛ فإن النظر أيضًا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُرىٰ أنه بدعة) ثم يقول: (بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنص)[١].

فاستدل علىٰ وجوب تعلم المنطق الأرسطي وعلىٰ عدم بدعيته بقياسه علىٰ القياس الفقهي، وهذه حجة من أفسد الحجج، وهو القياس الفاسد، ولا يرضىٰ علماء الأصول الأوائل بتعلم المنطق ولا تعليمه، وينزهون أوقاتهم عنه. بل واضع أصول الفقه وهو الإمام الشافعي نقل عنه في النهي عن تعلم منطق أرسطو ما هو مشهور.

ولم يرض المتفلسفة أنفسهم أن يمثَّل أصول الفقه بالمنطق والفلسفة، ذلك أن أصول الفقه مقيد بالكتاب والسنة بخلاف الفلسفة والمنطق. وقال ابن الصلاح ردا علىٰ الغزالي في إحدىٰ غلطاته الشهيرة وهي إيجابه علىٰ الفقيه تعلم المنطق، قال: (وغير خاف استغناء العلماء والعقلاء ـ قبل واضع المنطق أرسطاطليس وبعده ـ مع معارفهم الجمة عن تعلم المنطق، وإنما المنطق عندهم ـ بزعمهم ـ آلة صناعية تعصم الذهن من الخطأ، وكل ذي ذهن صحيح منطقي بالطبع، فكيف غفل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين فمن قبله من كل إمام هو له مقدم، ولمحله في

(١) فصل المقال ص: ٩٠.

تحقيق الحقائق رافع له ومعظم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنىٰ عليه في شيء من تصرفاته أسًّا، ولقد أتىٰ بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شؤمها علىٰ المتفقهة حتىٰ كثر ـ بعد ذلك ـ فيهم المتفلسفة، واللَّه المستعان)[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (من قال من المتأخرين إن تعلم المنطق فرض علىٰ الكفاية، فإنه يدل علىٰ جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام، وأجهل منه من قال: إنه فرض علىٰ الأعيان)[(٢)].

وبإيجاب ابن رشد تعلم المنطق بما استدل به قرَّر وجوب النظر في الفلسفة ليتذرع بذلك إلىٰ وجوب الرجوع لكلام أرسطو وشيعته في فهم القرآن والسنة؛ فيقول: (فاذا تقرَّر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه.. وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلىٰ كتبهم)[(٣)].

وقال: (فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهىٰ عن النظر فيها من كان أهلًا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين، أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني

(١) طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٢٥٤).
(٢) الرد علىٰ المنطقيين ص: ١٧٩.
(٣) فصل المقال ص: ٩٠ ـ ٩١.

العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلىٰ معرفة اللَّه، وهو باب النظر، المؤدي إلىٰ معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن اللَّه تعالىٰ)[(١)].

ثم إنه يريد زيادة العماية وإيهام تجرده وعدم تعصبه، فيقول: (فننظر فيما قالوه، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.. وحذَّرنا منه وعذرناهم)[(٢)].

وفي كلامه تعظيمهم، وفي الحقيقة هو يدعو إلىٰ مذاهبهم والسير خلف ركابهم، وليس جادًّا في زعمه أنه ينبه علىٰ أخطائهم؛ لأن بقية كلامه يبعد ذلك لكنه يريد التعمية عن اتباعه التام لهم ليروج كلامه، ويدل علىٰ ذلك أمور:

١- أنه قال بعد هذا الكلام: (فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع).

٢- أنه شبَّه المنطق بآلة التذكية، ويقول: معلوم أن آلة التذكية لا يضر فيها كونه شاركنا فيها غير أهل ملتنا[(٣)]. ومعلوم أن آلة التذكية آلة صحيحة فإذًا المنطق والفلسفة عنده كذلك فلا حاجة للتحذير منها.

٣- أنه شبهها بما قام عليه البرهان من علم الهندسة والهيئة

(١) فصل المقال ص: ٩٤.
(٢) فصل المقال ص: ٩١، ٩٣.
(٣) فصل المقال ص: ٩١.

والرياضيات[١].

٤- أنه شبه علوم الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو بالعسل الذي إذا تضرر به شاربه فالخطأ منه لا من العسل، بل يقول: (بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قومًا من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطاشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش؛ لأن قوما شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري)[٢].

فتشبيهه علوم الفلسفة بالماء البارد العذب يبين ما سبق أن ذكرتُه، وكونه جعل الضلال بها أمر عارض لا من ذاتها يدل على أنه يرى أنها لا ملاحظة عليها ولا يُقبل نقدها. بل هو ادعى العصمة لأرسطو كما سيأتي، فهذا يدل أن زعمه أنه ينبه على ما فيها من خطأ هو استدراج منه وتمويه؛ وكذب سخيف.

وهذا قد يظنه من لم يعرف حقيقة المنطق، يظن أنه من العلوم المباحة التي لا تضر، بل قد تسببت دراسة المنطق في تفلسف كثير من الفقهاء كما سبق في كلام ابن الصلاح. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجرُّ إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق، وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت

---

(١) فصل المقال ص: ٩٢.
(٢) فصل المقال ص: ٩٥.

حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات)(١).

٥- أن ابن رشد جعل الفلسفة هي الفضيلة العلمية، والفقه هو الفضيلة العملية؛ وهذا تفضيل لها علىٰ الفقه.

ثم إنه يذكر أن من ضل بالفلسفة فلأنه لم يفهمها إما لغبائه أو غلبة شهواته أو لم يجد معلمًا يعلمه، وكل هذا استخفاف بالعقول، فالفلسفة فهمها الكثير وعرف ما فيها وأنها أسُّ السفه وأساس الضلالة، وأن الفلاسفة «سوس الملل، وأعداء الرسل»، وهذه كتب أرسطو وغاية ما فيها»مقالة اللام»، يفهمها متوسطة المتفقهة في وقت قريب، ولم يعد فهم كلام أرسطو يخفىٰ علىٰ أدنىٰ دارس للفلسفة اليوم.

٦- أن ابن رشد يشبه من ضل بسبب الفلسفة مثل من ضل من الفقهاء، وأن ذلك ليس سببه الفقه لكن قلة ورع المتفقه، وهذا قياس فاسد بيِّن الفساد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفًا، وإن كان الفقه وأصوله متصلا بذلك، فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفات إلىٰ المنطق، إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمه التي هي خير أمة أخرجت للناس، وأفضلها القرون الثلاثة من كان يلتفت إلىٰ المنطق، أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم

(١) درء التعارض (١/ ٢١٨).

وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها، كانوا أعمق الناس علمًا، وأقلهم تكلفًا، وأبرهم قلوبًا، ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفَرْق أعظم مما بين القدم والفرق. بل الذي وجدناه بالاستقراء: أن من المعلوم أن من الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكًّا واضطرابًا، وأقلهم علمًا وتحقيقًا، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئًا من العلم؛ فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه، لا لأجل المنطق، بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة: يطوِّل العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدًا، واليسير منه عسيرًا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف، والكلام وأصول الفقه، وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق، فعلم أنه من أعظم حشو الكلام، وأبعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام)(١).

وهذا ما تبين لكبار الفلاسفة الغربين المحدثين كفرانسيس بيكون وديكارت وغيرهما، هاجموا المنطق الأرسطي هجومًا عنيفًا.



(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٢٣ ـ ٢٤).



المبحث الثاني

منزلة أرسطو وفلاسفة اليونان عند ابن رشد، ودفاعه عنهم

بالغ ابن رشد في كتبه مبالغةً شديدةً، وغلا غلوًّا كبيرًا في أرسطو[١]، بل أوصله إلىٰ درجة الألوهية! ومن ذلك مثلًا قوله

---

(١) ارسطوطاليس (٣٨٤ ق.م. ـ ٣٢٢ ق.م.) فيلسوف يوناني قديم كان أحد تلاميذ أفلاطون، ومعلم الإسكندر الأكبر، كان يعلم تلاميذه وهم يمشون فسموا: المشائين، كتب في مواضيع متعددة تشمل الفيزياء، والشعر، والمنطق، وعبادة الحيوان، والأحياء، وأشكال الحكم. وهو مؤسس علم المنطق، وهو أكبر فيلسوف يوناني جل مباحث الفلسفة بعده متأثرة بما كتبه حولها، كان شيطانًا من شياطين الإنس، وكان ثنيا ساحرًا كذابًا، يستخف بمن حوله بسبب فرط ذكائه واستعلائه ويستغل تصديقهم وإعجابهم له فيكذب عليهم، فكان كما يقال دكتاتورًا حقًّا. قال شيخ الإسلام: (وأما أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب، وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم، وكان ارسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة، وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تؤرخ له اليهود والنصارىٰ التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلىٰ أرض الفرس واستولىٰ عليها) الرد علىٰ المنطقيين ص: ٢٨٣. ولا يُعرف أثر سيئ علىٰ المسلمين وتراثهم أسوأ من أثر ارسطو، ومن أبي علي ابن سينا الفيلسوف الطبيب المشهور. فلا يعلم في الاسلام أسوأ أثرًا من أثر هذين.

مدافعًا عنه من انتقادات ابن باجة الفيلسوف: (فهكذا ينبغي أن يُفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصّر في ذلك وترك شيئا يجب ذكره في هذا العلم ولا في غيره. فسبحان الذي خصّه بالكمال الإنساني، وكان المُدرَك عنده بسهولة، هو المُدرَك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة. والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده. ولذلك كثيرًا ما ينشأ للمفسرين شكوك علىٰ أقاويل هذا الرجل، ثم يتبين بعد زمان طويل صواب قوله، وتقصير نظر الغير بالإضافة إلىٰ نظره. وبهذه القوة الإلهية التي وُجدت فيه كان هو الموجد للحكمة والمتمم لها. وذلك شيء يقل وجوده في الصنائع، أيّ صناعة كانت، فكيف في هذه الصناعة العظمىٰ. وإنما قلنا إنه الموجد والمُتمِّم؛ لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء ليست تستأهل أن تُجعل شكوكًا علىٰ هذه الأشياء، فضلًا عن أن تكون مبادئ. وإذ قد تبين هذا؛ فإذن ليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلىٰ تتميم كما زعم أبو بكر بن الصائغ [ابن باجة]. نعم فيها أشياء كثيرة لم يفهمها هو ولا نحن بعده، وبخاصة في الكتب التي لم تصل إلينا فيها أقاويل المفسرين؛ ولذلك كان الواجب عليه أن يستعمل الفحص عن كلامه لا بتلك الأشياء الخارجة عن طريقه في التعليم)[1].

ويقول عن أرسطو: (ما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتىٰ كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية

---

(١) تلخيص الآثار العلوية، ص: ١٤٥ ـ ١٤٦.

لتوقِفنا معشر الناس علىٰ وجود الكمال الأقصىٰ في النوع الإنساني)[١].

ويقول: (إن مذهب أرسطو هو **الحقيقة المطلقة**، وذلك لبلوغ عقله أقصىٰ حدود العقل البشري، ولذا فإن الحق أن يقال عنه: إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلمه)[٢].

وهذا تفضيل له علىٰ الأنبياء؛ وجعل ما عنده قوة إلهية، ومنع من نقدِه، وجعله مخصوص بالكمال، وهو نسبته إلىٰ العصمة. بل قد ألَّهه؛ لأنه جعل مذهبه هو الحقيقة المطلقة.

فهل ابن رشد مع هذا الكلام مجرد عارض لكلام أرسطو حين شرحِه وتلخيصه لكتبه كما يزعمه من يزعمه، أم هو مؤيد له؟ بل مؤيد، ومحاكِم إليه الكتاب والسنة، ويتأول منهما ما يخالف كلام المشائين تأويلًا باطنيًا ليوافق ما يعتقدون ويقولون، فإذا كان كذلك فهذه حقيقة العبودية لهم؛ لأن الحكم للَّه وحده، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فهذا حقيقة فعل ابن رشد الذي يزعم أنه يريد الجمع بين الفلسفة والشريعة.

ويقول ابن رشد: (نحمد اللَّه كثيرًا علىٰ اختياره ذلك الرجل [أرسطو] للكمال، فوضعه في أسمىٰ درجات العقل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر، فأرسطو هو الذي أشار إليه اللَّه تعالىٰ بقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝٢٤٧﴾

---

(١) تلخيص كتاب البرهان، لابن رشد ص(٢١٣).

(٢) تهافت التهافت: ١/١/٣، بواسطة: ابن رشد والرشدية، لرينان ص(٧١).

[البقرة][١].

فقوله: (أي رجل في أي عصر) تفضيل له حتىٰ علىٰ الأنبياء، لا يحتمل قوله التأويل مع تقديمه لقول ارسطو حتىٰ في مسائل الإلهيات. وجعله هو الذي أشار اللَّه تعالىٰ إليه في الآية الكريمة، وأن أقواله فضل اللَّه، وهو نسبة لأقواله إلىٰ اللَّه تعالىٰ وتزكية لها، مع مناقضتها لما أجمع عليه الأنبياء، وأنزلت به جميع الكتب كما هو معلوم من عقائد أرسطو؛ فكان حاله أسوء ممن قال اللَّه سبحانه فيهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الاعراف].

وله ألفاظ كثيرة في الغلو في أرسطو.

وما يوهمه ابن رشد أحيانًا عن بعض آراء أرسطو أنها لا تعبر عن رأيه الخاص، فهو كما سبق نفاق ولا يعفيه من مسؤوليتها؛ لأنه علىٰ الأقل قد انتصر لرأي ارسطو في مسائل إلهية كثيرة، فهي تقيَّة منه، وهو حقًا كما قال رينان: (من المحتمل ألا يكون هذا غير احتراز ليكون أكثر حرية في تفلسفه تحت ستار غيره)[٢].

لذلك يقول عاطف العراقي وهو المنتصر لابن رشد: (بيد أن هذا الإعجاب [بأرسطو] لم يكن منه مجرَّد شعور فحسب، بل كان صادر عن عقيدة، فهو يطبق هذا الإعجاب علىٰ كثير من آرائه

(١) تلخيص كتاب الحيوان، بواسطة: ابن رشد لرينان ص: ٧٠ ـ ٧١، النزعة العقلية لعاطف العراقي ص٧١.
(٢) «ابن رشد والرشدية»، لرينان ص(٧١).

الفلسفية، فيتأثر بأرسطو، ويرىٰ أنه لم يكن مخطئًا؛ لأنه اتبع المنهج البرهاني، وسيتبين حين دراسة مذهبه كيف أن شروحه هذه أصبحت جزءً لا ينفصل عن آرائه الفلسفية)[١].

وأما غلوُّ ابن رشد في بقية الفلاسفة وخاصة فلاسفة اليونان، فقد سمَّىٰ الفيلسوفَ بـ«العارف»، وجعل فلاسفة اليونان هم الحكماء والعلماء، فقال في مسألة حدوث الجائز: (وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليًا، ومنعه أرسطو. وهو مطلب عويص، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم اللَّه تبارك وتعالىٰ بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته)[٢]، ويكفيك من كلامه هذا أنه لم ينكر كلام أفلاطون وجوز صحته، وهذه ردَّة عن الإسلام فلا قديم أوَّل إلا اللَّه تعالىٰ بلا شك ومن شك كفر إجماعًا، فما بالك ببقية كلامه.

ويعلق الجابري هنا يقول: (وابن رشد يفهم عبارة (أولي العلم) في الآية فهما متميِّزًا، إذ يخص بهم العلماء بالطبيعة) أي الفلاسفة، وهو صريح من كلام ابن رشد، وهذا الكلام أيضًا يفضح الهالك الجابري.

ويقول ابن رشد: (وهذا كله يظهر علىٰ التمام للعلماء الراسخين في العلم)[٣]، وهم عنده الفلاسفة، لذلك يقول شراح كتابه ومنهم

---

(١) «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» ص: ٧١.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١١٤.
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٤٧.

د. محمد عابد الجابري معلقًا علىٰ هذا الكلام: (المقصود بالراسخين في العلم هنا هم الفلاسفة، علماء الطبيعة، وفي الجملة طبيعيات أرسطو وإلهياته).

والمقصود أن فلاسفة اليونان عند ابن رشد هم العلماء، وهم الراسخون في العلم الذين يعلمون تأويل القرآن، وجعل قياسهم يقيني، وقياس الفقهاء ظني. بل يرىٰ أنه لا وصول لليقين بغير ما أسماه البرهان الفلسفي، ويجعل تأويلات الفلاسفة: معرفة لمقاصد الشرع[1]، ويرىٰ أن الفلاسفة هم أهل البرهان، بل يرىٰ أن الفلاسفة هم الفرقة الناجية![2] فأي أثر أحدثته الفلسفة في ابن رشد وأمثاله!.

لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ردًّا عليه: (ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان، مع أن غاية ما يقولونه في العلم الإلهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطابية والجدلية فضلًا عن البرهانية. ثم يقال: وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين علىٰ عُجرهم وبجرهم أهل جدل وهؤلاء أهل برهان، مع أن بين تحقيق المتكلمين للعلم الإلهي بالأقيسة العقلية وبين تحقيقهم تفاوت يعرفه كل عاقل منصف، والقوم لم يتميزوا بالعلم الإلهي، ولا نبل أحد باتباعهم فيه، بل الأمم متفقة علىٰ ضلالهم فيه إلا من قلَّدهم، ولكن يؤْثر عنهم من الكلام في الأمور الطبيعية والرياضية ما شاع ذكرهم بسببه، ولولا ذلك لما كان لهم ذكر عند الأمم، كيف

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة: ص: ٩٩، ١٠٠.
(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٥٠.

يستجيز مسلم أن يقول: إن العلماء الذين أثنىٰ اللَّه عليهم في كتابه هم أهل المنطق، مع علمه بأن أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعًا، بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء، وقد ماتوا قبل أن تعَرَّب كتب اليونان بالكلية، وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا يختص بإصلاح اليونان فلا اختصاص لهؤلاء، بل الصحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الإلهية بما لا نسبة بينهما.

ثم العلماء الذين أثنىٰ اللَّه عليهم هم الذين شهدوا أنه لا إله إلا هو، ومن المعلوم لكل من عرف أحوال الأمم أن أهل الملل أحق بهذا التوحيد من الصابئة الذين هم أجلُّ من الفلاسفة، ومن المشركين الذين منهم فلاسفة كثيرون. . . ومعلوم أن الذي أثبتوه [أي الفلاسفة] من واجب الوجود هو أدعىٰ شيء إلىٰ عبادة الكواكب والأصنام، فكيف يكون هؤلاء هم أهل العلم بشهادة أن لا إله إلا اللَّه، بل إذا قيل: إن هؤلاء وأمثالهم أصل كل شرك، وأنهم سوس الملل وأعداء الرسل، لكان هذا الكلام أقرب إلىٰ الحق من شهادته لهم بما ذكره)(١).

ويومئ ابن رشد إلىٰ أن الحكمة عند الفلاسفة لا الأنبياء، فيقول عن الأنبياء: (فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس [أي الأنبياء] موجودون، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتىٰ نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٥٦ ـ ٦٧) ط. مجمع الملك فهد.

وغير ذلك من أصناف الناس)[١]، فقوله: (كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة) يعني أنه لا حكمة إلا عندهم، أو أن نسبة حكمة الأنبياء إلىٰ حكمتهم كلا شيء، ويشبه تواتر وجود الأنبياء بتواتر وجود الفلاسفة، كأن تواتر وجود الفلاسفة أوضح وأعظم؛ لأن المشبه به أعظم من المشبه غالبًا.

وقد سلك ابن رشد في الدفاع عن الفلاسفة ورده علىٰ الغزالي في تكفيرهم مسلكًا لا يروج إلا علىٰ الجهال كعادته، ولا يخفىٰ بطلانه علىٰ من له أدنىٰ معرفة بمذاهب أرسطو وفلاسفة اليونان؛ وهو زعمه أن الغزالي لم يفهم كلام الفلاسفة، ويقول مدافعًا عن أرسطو وشيعته: (كيف يُتَوهم علىٰ المشائين انهم يقولون: أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟)[٢].

فهو هنا يدافع عن أرسطو واليونانيين، في مسألة قد عُلم عدم براءتهم منها، ومع ذلك فسَّر كلامهم بما لا يخرجهم من الكفر والضلال، بأنهم جعلوا العلم علة للمعلوم، وأن العلم عندهم مقول بالاشتراك اللفظي المحض. وجعلُ العلم علةٌ سفسطة ظاهرة، ولو كان مقولًا بالاشتراك اللفظي فقط فهذا يعني النفي للعلم وتعطيل الباري سبحانه منه، بل ربما يكون أسوأ مما هو المعروف المشهور عن أرسطو وشيعته، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهذا الرجل أعني ابن رشد أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات

---

(١) الكشف عن مناهج الادلة ص: ١٨١.
(٢) فصل المقال ص: ١٠٣.

فقال قولًا فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور في موضعه)[١].

ثم إن الدفاع عن المشائين بهذه الطريقة بأنهم لم يفهم كلامهم يدل علىٰ مدىٰ تعظيمه لهم، ومعلوم أن ما عند الفلاسفة يُعلم لمن تأمله من متوسطة المتفقهة في وقت قريب، لكن الغلو يعمي ويصم.

ومن العجائب عند ابن رشد أيضًا أنه يعذر المشائين بخلافهم في هذه المسألة ونحوها، بكونهم مجتهدين، وأنهم داخلون في قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا حكَمَ الحَاكِمُ فَاجتَهَدَ ثمَّ أصَابَ فلَهُ أَجرَانِ وإذا حكَمَ فَاجتَهَدَ ثمَّ أَخطَأَ فلَهُ أجْرٌ)[٢].

يقول: (وأي حاكم أعظم من الذي يحكم علىٰ الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم اللَّه بالتأويل. وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها)[٣].

فجعل ابن رشد أرسطو ومن سار علىٰ نهجه وهم رأس الكفر والإلحاد من أهل الاجتهاد في النصوص الشرعية! وهي لم تأت إلا بعد الفلاسفة اليونانيين بقرون، وهذا لم يقل به عالم من علماء المسلمين ولا جهالهم، وهذا غلو لا أعلم أنه وصل إليه غيره،

---

(١) درء التعارض (٩/١٠٦).

(٢) رواه البخاري (٦٩١٩)، ومسلم (١٧١٦).

(٣) فصل المقال ص: ١٠٧.

ولِلَّه في خلقه شؤون، وهو علىٰ كل شيء قدير.





المبحث الثالث

موافقة ابن رشد في الإلهيات للفلاسفة اليونان

ابن رشد يعتقد ما عليه أرسطو وفلاسفة اليونان، وقد يخالف ظاهرًا، ويذكر أقوالًا أخرىٰ لكنه إلىٰ قولهم أميل، ويصرح بذلك في كتابيه «فصل المقال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة» وقد يُظهر تردده في اتباعهم، وأما في كتبه التي يسميها كتب البرهان، فلا يخالفهم بشيء، وهي شروحه علىٰ أرسطو وتلخيصاته لها.

أولًا: مسألة قدم العالم:

دافع ابن رشد في الكتابين عن الفلاسفة في مسألة قدم العالم، وحاول أن يدافع عنهم بالجمع بين قولهم وقول أهل الإسلام جمعًا لا حقيقة له إلا الخداع، فذهب إلىٰ القول بقدم العالم بالزمان(١)، فبعد أن قسَّم الموجودات إلىٰ ثلاثة؛ قِسم هو الأجسام التي يدرك تكونها كالماء والهواء والأرض والحيوان ونحوها وهي محدثة، وقسم أو صنف متفق علىٰ قدمه وهو اللَّه تعالىٰ، قال: (وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدَّمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن

(١) فصل المقال ص: ١٠٥.

فاعل، وهذا هو العالم بأسره)[١].

فالعالم عنده قديم بالزمان ولا بداية له، وإن كان قِدمه من غيره، يعني أن اللَّه تعالىٰ علّة وشرط في وجوده وليس خالقاً له، فهو يرىٰ أن العالم قديم معلول[٢]، ويرىٰ عسر تصور حدوث الزمان[٣]، ومعلوم أن القول بقدم العالم مبني علىٰ القول بقدم الزمان.

ويرىٰ ابن رشد أنه لا شك في عدم حدوث الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك[٤]، وهذا يستلزم قدم الأفلاك، وهو قول أرسطو وأتباعه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما قدم الأفلاك ودوامها، فهو قول طائفة قليلة كأرسطو وأتباعه، وقد نقل أرباب المقالات أنه أول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة، وأن الفلاسفة المتقدمين كانوا علىٰ خلاف قوله في ذلك، وقول أرسطو هذا وأتباعه هو من أقوال الملاحدة المخالفين للرسل، فإن الأقوال التي تخالف ما عُلم من نصوص الأنبياء هي من أقوال الملاحدة، ومن عارض نصوص الأنبياء بعقله كان من الملاحدة)[٥].

ويتفق كلٌّ من كتب عن ابن رشد بعْد فهم لكلامه أنه قائل بقدم

---

(١) فصل المقال ص: ١٠٥.
(٢) انظر شرح الأصبهانية ص: ٣٣٣. وانظر منه ص: ١٥٩. ط. دار المنهاج.
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٠٨.
(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٠٩.
(٥) درء التعارض (٩/١٧٩).

العالم كشيخ الإسلام ابن تيمية، ومن المفكرين المعاصرين عاطف العراقي، وعبدالرحمن بدوي، وغيرهم.

ويزعم ابن رشد أنه لا دليل على عدم قدم العالم من الشرع[(١)]، ولا أدل على جهله أو تجاهله من هذا الكلام؛ فالأدلة من القرآن والسنة على عدم قدم شيء غير اللَّه متواترة لفظًا ومعنىٰ، وهي مسألة مجمع عليها إجماعًا قطعيًا متواترًا، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال تعالىٰ في خلق الأجرام السماوية والكواكب والنجوم: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ٣٨﴾[ق]، والكواكب والأفلاك والنجوم هي مما بين السماء والأرض.

يقول العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾ [الفرقان: ٥٩]، يتضمن إبطال قول الملاحدة القائلين بقدم العالم، وأنه لم يزل، وأن اللَّه سبحانه لم يخلقه بقدرته ومشيئته)[(٢)].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥﴾ [الطور]. وهذا ينطبق على كل ما سوى اللَّه تعالىٰ، ويمتنع أن يكون معه تعالىٰ خالق آخر، ويمتنع التسلسل في المؤثِّرين، وهو الدور المعيّ القبلي، ويمتنع أن توجد المخلوقات من غير خالق.

---

(١) فصل المقال ص: ١٠٥.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ص: ٤٥.

وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وهذه إحاطته تعالىٰ الزمانية بالمخلوقات، فهو تعالىٰ قبل كل مخلوق ومتقدم عليه التقدم الحقيقي، وبعد كل مخلوق، وأكَّد أوَّليته تعالىٰ بـ(هو) وبالألف واللام. وقوله تعالىٰ: (والآخر) يدل أن كل مخلوق جائز عليه العدم، وما لا يفنىٰ من المخلوقات فبإبقاء اللَّه له، وما جاز عليه العدم فله بداية.

وفي الصحيح قوله ﷺ: (اللهم أنت الأَوَّلُ فَلَيسَ قَبلَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْآخرُ فَلَيسَ بَعدَكَ شَيءٌ)[١]، وفي صحيح البخاري قوله ﷺ: (كان اللَّه ولم يكُنْ شيْءٌ غيرهُ)[٢]، وفي رواية: (ولم يكُنْ شيْءٌ قبْلَهُ)[٣]. فهو يدل علىٰ تقدم الرب علىٰ كل مخلوق التقدم الحقيقي، وأن كل ما سواه مسبوق بالعدم وهذا معنىٰ كونه مخلوقًا.

والأدلة غيرها كثيرة، فكل ما سواه تعالىٰ محدَث كائن بعد أن لم يكن. وما زعمه الفلاسفة من قدم الأفلاك لا يستطيع أحد أن يقيم عليه دليلًا أصلًا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا يقدر أحد من بني آدم يقيم دليلًا علىٰ قدم الأفلاك أصلًا)[٤].

وأما الأدلة العقلية علىٰ عدم قدم العالم فكثيرة ليس هذا موطن بسطها، وعلماء الفلك اليوم يثبتون أن للعالم بداية، ويقول المتكلمون اليوم في إعجاز القرآن: هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

---

(١) رواه مسلم (٢٧١٣).
(٢) ح(٣٠١٩).
(٣) رواه البخاري (٦٩٨٢).
(٤) درء التعارض (٨/٢٧٩).

ويقول ابن رشد: (وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنىٰ فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا علىٰ كنهه ما ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالىٰ أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة)[١].

وهذا يعني أنه يرىٰ أن الحق أن اللَّه لم يخلق العالم في زمان، وأنه لم يخلقه من شيء، يعني أنه قديم. ويلبس علىٰ الجهال بأن هذا هو مقصد الشرع، وان الشرع لم يذكر حدوث العالم ولا قدمه، لكنه عبر بلفظ الخلق ولفظ الفطور، فيقول: (ومن العجب الذي في هذا المعنىٰ أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنىٰ الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء علىٰ أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدىٰ إليه البرهان عند العلماء في الغائب، فإذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع)[٢]، يعني أن العالم ليس حادثًا بل قديم، لكن ليخرج من لوم الجمهور فرَّق بين الحدوث المعلوم

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٧١.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٧٢.

في الشاهد، والحدوث للغائب وهو العالم في القدم، وسبق بيان الفرق عنده. وهذا من التمويه والتلبيس والتعمية؛ فالخلق والفطور يدلان على الحدوث وعلى عدم قدم العالم، أكثر من لفظ الحدوث، لأن لفظ الحدوث مجمل يطلق على آحاد الصفة الفعلية، وعلى المخلوقات كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء] أي جديد التكلم به وإنزاله.

وهو يريد بالحدوث أن العالم معلول مقارن لعلته وهو اللَّه - تعالى اللَّه عن قوله علوا كبيرا - ويأتي مزيد رد عليه إن شاء اللَّه، واعتقاده هذا يناقض ما جاء في النصوص من خلق العالم وأولية اللَّه تعالى على كل مخلوق كما سبق.

✍ ثانيًا: وجود الصانع:

كما أن ابن رشد اختار في طرق إثبات وجود الصانع ما ذهب إليه أرسطو، ونسف دليل الأشاعرة على وجود الصانع - وهو دليل الحدوث - بأدلة صحيحة في مجملها، ثم قال: (ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه [عن دليل حدوث الجسم السماوي] من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة اللَّه ﷻ بيقين، وهي طريق الخواص) ويقصد بهم الفلاسفة وأرسطو كما بين ذلك أيضًا شارحه د. محمد عابد الجابري[(١)]. وزعم ابن رشد أن هذا هو ما أراه اللَّه لإبراهيم ﵇ وهكذا هي طريقته يستدل على

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٧١.

كلام أرسطو وإلحاده بالقرآن الكريم نفسه.

ثم قال: (لأن الشك إنما هو في الأجرام السماوية، وأكثر النظار إنما انتهوا إليها واعتقدوها آلهة)[(١)]. وهذا الاعتقاد في الأفلاك وكونها آلهة هو ما ذهب إليه ابن رشد وما يسعىٰ إليه كما ذهب إليه سلفه من الفلاسفة. وقد أفردت كشف هذا في مبحث مستقل وسيأتي إن شاء اللَّه. والمقصود أنه يعتقد ما يعتقده أسلافه من الفلاسفة.

✍ ثالثًا: كلام الله:

يقول في معنىٰ كلام اللَّه: (وقد يكون من كلام اللَّه ما يلقيه إلىٰ العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام اللَّه)[(٢)]. والعلماء عنده هم الفلاسفة كما بينا.

✍ رابعًا: الطبيعة والأجرام السماوية:

ينسبُ ابن رشد الخلقَ للطبيعة، وجعلها تخلقُ بلا إرادة، فيقول: (كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة، والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما)[(٣)].

كما يرىٰ أن قدَر اللَّه يراد به: موافقة الأجرام السماوية، بل هي

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٠٨.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٣٢.
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١١٥.

السبب في إراداتنا، وأن تصديقنا ليس لاختيارنا بل هو من هذه الأجرام، التي يسميها: الأسباب التي من خارجنا، يقول: (فالأفعال المنسوبة إلينا أيضًا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبَّر عنها بقدَر اللَّه. وهذه الأسباب التي سخرها اللَّه من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا؛ بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهىٰ من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها، وإلىٰ هذا الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١])[١].

ثم يرىٰ أن العلة في وجود هذه الأسباب من خارج وهي أفعال الأجرام السماوية، هو علم اللَّه بها، فعلم اللَّه هو علة لها عنده، يعني صدرت عنه من غير إرادة، لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن الفلاسفة: (فقالوا: إنه إنما تحرك الفلك من جهة نسبة الفلك به، وإن لم يكن هو القادر علىٰ تحريك الفلك، بل ولا شعور منه بالفلك، وعبر عن ذلك ابن رشد الفيلسوف وأمثاله

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٨٩.

فقالوا: إنه يأمر الفلك بالحركة، وقوام الفلك بطاعته لأمر اللَّه، مع أنه عندهم لا إرادة له ولا علم له بما يأمر به، بل كونه آمرا وهو معنىٰ كون الفلك يتشبه به، كما يأمر المعشوق عاشقه أن يحبه، وإن كان المعشوق لا شعور له ولا إرادة في أن يحبه ذلك)[(١)].

فقول ابن رشد إذًا في هذه المسألة هو قول سلفه من الفلاسفة.

ويرىٰ أيضا أن معرفة هذه الأسباب هو العلم بالغيب، وأفعالها هو اللوح المحفوظ، وهو القضاء والقدر، فالنتيجة أن الأفلاك حركاتها هي الخالقة في الحقيقة عنده، يقول: (والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجية، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه اللَّه تعالىٰ علىٰ عباده، وهو اللوح المحفوظ. وعلم اللَّه تعالىٰ بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا اللَّه وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده علىٰ الحقيقة، كما قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]. وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب؛ لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أولا وجوده)[(٢)].

ويرىٰ أنه لولا حركات الأجرام السماوية لما أمكن بقاء أجسامنا، فيقول عن أجسام الحيوانات: (ونحن نقول: أنه لولا القوىٰ التي في أجسام الحيوان والنبات، والقوىٰ السارية في هذا

---

(١) الجواب الصحيح (٥/٣١)، وانظر: درء التعارض (٣/٦٦).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٨٩.

العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقىٰ أصلًا ولا طرفة عين)[١]. وتأوَّل آيات من القرآن علىٰ هذا المعنىٰ.

وقد صرح بمراده بهذه «الأسباب من خارج»، فقال: (النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما: ما ركب اللَّه فيها من الطبائع والنفوس. الثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج. وأشهر هذه [أي الموجودات من خارج] هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ها هنا محفوظا بها، حتىٰ إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو علىٰ غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل اللَّه فيه، لبطلت الموجودات التي علىٰ وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل اللَّه في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ها هنا أن تتأثر عن ذلك)[٢].

ويرىٰ أن هذه الأسباب من خارج وهي حركات الأفلاك هي التي تُضلُّ وتهدي، فيقول: (وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة)[٣].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٩٢.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٩١.
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٩٦.

فمذهب ابن رشد هنا إذًا هو ما ذهب إليه أرسطو أن حركات الفلك هي الخالقة والمدبرة، والحافظة، ويفسر آيات القرآن بذلك، وأنها صدرت عن اللَّه تعالىٰ صدور العلة عن المعلول، فهي قديمة عنده؛ لأن المعلول مقارن للعلة، وأنه تعالىٰ لا صفة له، ولا يعلم شيئًا عن المخلوقات، لذلك فالأفلاك هي التي تُعبد عنده. ويرىٰ أن الأجرام السماوية هي الخالقة، يقول: (اللَّه ﷻ أوجد الموجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية)[(١)].

وقد سبق بيان أنه يرىٰ أن الموجودات السماوية صدرت عن اللَّه صدور العلة عن المعلول، واللَّه تعالىٰ عنده هو الخالق بهذا المعنىٰ. فيكون الخالق الحقيقي عنده هي الأفلاك التي يرىٰ ابن رشد قِدمها.

والقول بأن اللَّه تعالىٰ علة للمخلوقات شر من قول النصارىٰ أن له تعالىٰ ولدًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو يشرح الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: (قال اللَّهُ تعالىٰ: شتَمَنِي ابنُ آدمَ؛ وما ينبغِي لَهُ أَنْ يشتُمَنِي، وكذَّبَني؛ وما ينبغِي له أن يُكَذِّبَني، أما شتْمُهُ إيَّايَ فقولُهُ: إِنَّ لِي ولدًا، وأمَّا تكذيبُهُ إيَّايَ، فقولُهُ: ليس يُعِيدُنِي كما بدَأَنِي)[(٢)].

قال: (وأما شتمهم إياه بقولهم: اتخذ ولدًا، فهؤلاء عندهم الفلك كله لازم له معلول له أعظم من لزوم الولد والده، والوالد له

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص: ١٧١.

(٢) رواه البخاري (٣١٩٣).

اختيار وقدرة في حدوث الولد منه، وهؤلاء عندهم ليس للَّه مشيئة وقدرة في لزوم الفلك له، بل ولا يمكنه أن يدفع لزومه عنه، فالتولد الذي يثبتونه أبلغ من التولد الموجود في الخلق، ولا يقولون إنه اتخذ ولدا بقدرته، فانه لا يقدر عندهم علىٰ تغيير شيء من العالم، بل ذلك لازم له لزوما حقيقته: أنه لم يفعل شيئا، بل ولا هو موجود، وإن سمَّوه علة ومعلولا، فعند التحقيق لا يرجعون إلىٰ شيء محصل، فإن في قولهم من التناقض والفساد أعظم مما في قول النصارىٰ.

وقد ذكر طائفة من أهل الكلام أن قولهم بالعلة والمعلول من جنس قول غيرهم بالوالد والولد، وأرادوا بذلك أن يجعلوهم من جنسهم في الذم، وهذا تقصير عظيم، بل أولئك خير من هؤلاء، وهؤلاء إذا حقَّقت ما يقوله من هو أقربهم إلىٰ الإسلام كابن رشد الحفيد وجدت غايته أن يكون الرب شرطًا في وجود العالم لا فاعلًا له، وكذلك من سلك مسلكهم من المدعين للتحقيق من ملاحدة الصوفية كابن عربي وابن سبعين، حقيقة قولهم: أن هذا العالم موجود واجب أزلي ليس له صانع غير نفسه)[1].

وهذا الكلام وهو تأليه الأجرام السماوية، هو سبب نكبة ابن رشد في آخر حياته، فقد سعىٰ فيه من يناوئه عند السلطان يعقوب، حيث أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه بعد أن نقل كلام بعض قدماء الفلاسفة: (فقد ظهر أن الزهرة أحد

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

الآلهة)، فأوقفوا السلطان أبو يوسف يعقوب علىٰ هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة، وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطُّك هذا؟ فأنكر، فقال أمير المؤمنين: لعن اللَّه كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه علىٰ حال سيئة، وإبعاده، وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكتبت عنه الكتب إلىٰ البلاد بالتقدم إلىٰ الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلىٰ معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها[(١)]، وقيل: إنه أمر به فأقيم وجعل كل من يمر به يلعنه ويبصق في وجهه ثم أمر بنفيه إلىٰ بيانة مدينة اليهود[(٢)].

خامسًا: معاد الأبدان:

يرىٰ ابن رشد أن السعادة والشقاوة الأخروية هي للأنفس، وأن ما ذكر من نعيم وعذاب حسي إنما هو تخييل، وأن معاد هذه الأجسام محال، وجوز صحة نفي معاد الأجساد، واختار هو في «الكشف عن مناهج الأدلة» أنها تعود لأجساد غير هذه الأجساد، ومع هذا فالذي شجعه علىٰ ذلك أنه قول لأرسطو[(٣)]. ومع أنه

---

(١) انظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٣٠٦، سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣١٧).

(٢) المغرب في حلىٰ المغرب (١/ ١٠٥).

(٣) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص: ٢٠١ ـ ٢٠٤.

ضلال أيضًا لكن الظاهر والله أعلم أن هذا وما يُظهر تردده فيه أحيانًا هو ما يُظهره للجمهور، وإلا فباطنه مع أقوال أرسطو، لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهرًا للوقف ومسوِّغًا للقولين، وإن كان باطنه إلىٰ قول سلفه أميل)[(١)].

ومجرد تجويزه القول بعدم معاد الأجساد ردَّة وكفرٌ صراح، فهو شك في النصوص المتواترة، والإجماع القطعي، والمعلوم من الدين بالضرورة من أن المعاد للأجساد والأرواح، وإن كانت الأجساد تنشأ نشأة أخرىٰ قابلة للبقاء. وأدلة معاد الأرواح ورجوعها إلىٰ أبدانها، ونفض الناس الغبار عن رؤوسهم حين الخروج من القبور، وتعارفهم وغير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تحصىٰ كلها تدل علىٰ معاد الأبدان.

ومنها مثلًا ما جاء في الصحيح، عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما قال: خطَبَ رسول اللّهِ ﷺ فقال: (يا أيُّهَا الناس إِنَّكُمْ محْشُورُونَ إلىٰ اللّهِ حُفاةً عُراةً غرْلًا ثمَّ قال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥۚ وَعْدًا عَلَيْنَآۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ١٠٤﴾ [الأنبياء]، ثمَّ قال: ألا وإِنَّ أَوَّلَ الْخلَائِقِ يُكْسىٰ يوم الْقِيامَةِ إِبْراهِيمُ..) الحديث[(٢)]. وروىٰ مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (يُحْشرُ الناس يوم الْقِيامَةِ حُفاةً عُراةً غرْلًا، قلت: يا رسُولَ اللّهِ النِّساءُ والرِّجَالُ جميعا ينْظُرُ بعْضُهُمْ إلىٰ

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/٣٥٦).

(٢) رواه البخاري (٤٣٤٩).

بعْضٍ؟ قال ﷺ: يا عائِشَةُ الْأمْرُ أشَدُّ من أنْ ينْظُرَ بعْضُهُمْ إلىٰ بعْضٍ)[١].

وقال تعالىٰ: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة].

وروى البخاري[٢] عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: (يُجاءُ بِالرّجُلِ يوم القِيَامَةِ فيُلقَىٰ في النّارِ فتَندَلِقُ أَقتَابُهُ في النّارِ، فيَدُورُ كما يدُورُ الحِمَارُ برحَاهُ، فيَجتَمِعُ أَهلُ النّارِ عليه فيَقُولُونَ: أيْ فُلانُ ما شَأْنُكَ، أَلَيسَ كُنتَ تَأمُرُنَا بِالمَعْرُوفِ وَتَنهَانَا عن المُنْكَرِ؟ قال: كنت آمرُكُمْ بِالمَعْرُوفِ ولا آتيهِ، وَأَنهَاكُمْ عن المُنْكَرِ وآتِيهِ).

والأدلة علىٰ هذا الأصل العظيم يصعُب حصرها.

قال الإمام ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣] وهو يتكلم عن تفسير سورة «ق»: (تأمَّل كيف دلت السورة صريحًا، علىٰ أن اللَّه سبحانه يعيد هذا الجسد بعينه، الذي أطاع وعصىٰ، فينعمه ويعذبه، كما يُنعِّم الروح التي آمنت بعينها، ويعذب التي كفرت بعينها، لا أنه سبحانه يخلق روحًا أخرىٰ غير هذه، فينعمها ويعذبها، كما قاله من لم يعرف المعاد الذي أخبرت به الرسل، حيث زعم أن اللَّه سبحانه يخلق بدنًا غير هذا البدن من كل وجه، عليه يقع النعيم والعذاب، والروح عنده عرض من أعراض البدن، فيخلق روحًا غير هذه الروح، وبدنًا غير هذا البدن. وهذا غير ما اتفقت عليه الرسل،

---

(١) رواه مسلم (٢٨٥٩).

(٢) ح(٣٠٩٤).

(٣) كتاب الفوائد ص: ٦.

ودل عليه القرآن والسنة، وسائر كتب اللَّه تعالىٰ، وهذا في الحقيقة إنكار للمعاد، وموافقة لقول من أنكره من المكذبين، فإنهم لم ينكروا قدرة اللَّه علىٰ خلق أجسام أُخر غير هذه الأجسام، يعذبها وينعمها، كيف وهم يشهدون النوع الإنساني يُخلق شيئًا بعد شيء، فكل وقت يخلق اللَّه سبحانه أجسامًا، وأرواحًا غير الأجسام التي فنيت، فكيف يتعجَّبون من شيء يشاهدونه عيانًا؟ وإنما تعجَّبوا من عودهم بأعيانهم، بعد أن مزَّقهم البلىٰ، وصاروا عظامًا ورفاتًا، فتعجبوا أن يكونوا هم بأعيانهم مبعوثين للجزاء، ولهذا قالوا: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الصافات]. وقالوا: ﴿رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ﴿٣﴾﴾ [ق]. ولو كان الجزاء إنما هو لأجسام غير هذه، لم يكن ذلك بعثًا ولا رجعًا، بل يكون ابتداء، ولم يكن لقوله: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾ [ق: ٤] كبير معنىٰ، فإنه سبحانه جعل هذا جوابا لسؤال مقدّر، وهو أنه يميز تلك الأجزاء التي اختلطت بالأرض، واستحالت إلىٰ العناصر، بحيث لا تتميّز، فأخبر سبحانه بأنه قد علم ما تنقصه الأرض من لحومهم، وعظامهم، وأشعارهم، وأنه كما هو عالم بتلك الأجزاء، فهو قادر علىٰ تحصيلها، وجمعها بعد تفرّقها، وتأليفها خلقًا جديدًا) ا. هـ.

وذكر شيخ الإسلام رحمه الله الأقوال في المعاد ومنها قول من يقول بعدم معاد الأبدان فقال: (القول الثالث: المعاد للنفس الناطقة بالموت فقط، وأن الأبدان لا تعاد، وهذا لم يقله أحد من أهل الملل لا المسلمين ولا اليهود ولا النصارىٰ، بل هؤلاء كلهم متفقون علىٰ إعادة الأبدان، وعلىٰ القيامة الكبرىٰ، ولكن من

تفلسف من هؤلاء فوافق سلفه من الصابئة والفلاسفة المشركين علىٰ أن المعاد للروح وحده؛ فإنه يزعم أن الأنبياء خاطبوا الجمهور بمعاد الأبدان وإن لم يكن له حقيقة، وخاطبوهم بإثبات الصفات للَّه وليس له حقيقة، وأن الأنبياء لم يظهروا الحقائق للخلق، وأنه لا يستفاد من أخبارهم معرفة شيء من صفات اللَّه، ولا معرفة شيء من أمر المعاد، وحقيقة قولهم: أن الأنبياء كذَبوا للمصلحة، وهؤلاء ملاحدةٌ كفار عند المتبعين للأنبياء من المسلمين واليهود والنصارىٰ، وإن كان هؤلاء كثيرين موجودين فيمن يتظاهر بأنه من أهل الملل لظهور أديانهم، وهو في الباطن علىٰ هذا الرأي)[١]. ولا يخفىٰ كون شيخ الإسلام يقصد ابن رشد وأمثاله.

وقال أيضًا: (إنكار معاد الأبدان كفرٌ بيِّن، وقد علم من دين الإسلام فساده، وأن المكذبين بالمعاد مراغِمون للرسل مراغمة بينة)[٢].

وقد تكلم الغزالي في تهافت الفلاسفة، علىٰ تكفير الفلاسفة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، وقال إن هذه المسألة لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقِدها معتقدٌ كذب الأنبياء.



(١) الجواب الصحيح (٦/ ١٠ ـ ١١).
(٢) انظر: مختصر الفتاوىٰ المصرية ص: ١٨٦.

الخاتمة

الحمد للَّه، في نهاية هذا البحث أذكر بعض نتائجه:

١- تبينت حقيقة مذهب ابن رشد الفيلسوف، وما أكسبته كتب الفلسفة، من إلحاد ودهرية وباطنية وزندقة؛ لأنه استبدال الذي هو أدنىٰ بالذي هو خير، وهو استبدال الفلسفة بعلوم الإسلام، رغبة في بلاط السلطان والشهرة، واتباعا للهوىٰ، وزيغًا وانحرافًا، وصدق اللَّه تعالىٰ إذ قال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٥﴾ [الصف]، وقال تعالىٰ: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١١٠﴾ [الأنعام].

٢- أضاع ابن رشد الحفيد أمجاد أسرته الكريمة، العريقة في العلم ولقضاء والمكانة، فصار أكبر الشراح لأرسطو، ومن أكثر الناس عناية به، واتباعا لطرقه، وأشرب في قلبه حبه وحب غيره من فلاسفة يونان وتعظيمهم والانتصار لهم، بل أسلم وجهه وقلبه له مسبحًا بحمده ومقدسًا ومؤلهًا له، متحاكمًا إليه مفضلا إياه علىٰ الأنبياء، وأتباعه علىٰ أتباع الأنبياء نسأل اللَّه العافية، وقد قال تعالىٰ: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٣﴾ [النور].

فمكر اللَّه به جزاءً وفاقًا، وجعله عبرة لكل معتبر، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقال: ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ٣٠﴾ [الأنفال].

٣- تبين من هذا البحث حقيقة جمع ابن رشد بين الفلسفة والشريعة، وأن ذلك خوف من المسلمين فقط، ويستحيل الجمع بينهما؛ فالذي فعله أنه تأوَّل الشريعة تأويلًا باطنيًا بحيث توافق ما عليه الفلاسفة الإلهيين، الملاحدة الدهريين، وهو الذي أعجب العلمانيين الأوروبيين فاتبعوه للخروج عن دين الكنيسة مع الانتساب لها، ويكون ابن رشد من أوائل من أثر علىٰ الغربيين في التنوير والعلمنة والخروج علىٰ الدين، وهذا ما يريده الدعاة إلىٰ مذهبه من منافقي العرب وزنادقتهم.

٤- تبين حقيقة من يدعو إلىٰ إحياء فلسفة ابن رشد؛ وأنهم دعاة إلىٰ علمنة المسلمين، وإلحادهم، وإبعادهم عن دينهم، وأنها دعوات يجب أن تحارب بكل الوسائل الممكنة.

٥- تبين خطر الفلسفة علىٰ متعلميها ومعظميها، وكونها أعظم الكفر، وتفضي بصاحبها لأعظم الكفر والالحاد والزندقة.



المراجع

١)القرآن العظيم.

٢) «ابن رشد والرشدية»، المؤلف: إرنست رينان، ترجمة: عادل زعيتر، الطبعة: ١٩٥٧، الناشر: دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

٣) «ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية»، اسم المؤلف: د. حمادي العبيدي، دار وحي القلم، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٤هـ.

٤) اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية، اسم المؤلف: أبو عبد اللَّه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤، الطبعة: الأولىٰ.

٥) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، اسم المؤلف: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر. ـ بيروت. ـ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين، اسم المؤلف: أبو عبد اللَّه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت ـ ١٩٧٣، تحقيق: طه

عبد الرؤوف سعد.

٧) آفاق الفلسفة، د. فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الأولىٰ ١٩٨٨م.

٨) اكتفاء القنوع، بما هو مطبوع، اسم المؤلف: أدورد فنديك، دار النشر: دار صادر ـ بيروت ـ ١٨٩٦م.

٩) بحث: مراكز نقل الفلسفة الإسلامية إلىٰ العالم المسيحي وموقف الكنيسة منها. محمد حمزة إبراهيم. منشور في مجلة جامعة بابل، مجلد: ٢٣، عدد ٤، ٢٠١٥.

١٠) البحر المحيط في أصول الفقه، اسم المؤلف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه الزركشي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان/ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

١١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، اسم المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

١٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مطبعة الحكومة ـ مكة المكرمة ـ ١٣٩٢، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم.

١٣) تاريخ قضاة الاندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، اسم المؤلف: أبو الحسن بن عبد اللَّه بن الحسن النباهي

المالقي الأندلسي، دار النشر: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت/لبنان ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة: الخامسة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة.

١٤) تلخيص الآثار العلوية، اسم المؤلف: ابو الوليد محمد ابن رشد الحفيد، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

١٥) تلخيص كتاب البرهان، اسم المؤلف: ابو الوليد محمد ابن رشد الحفيد، ترجمة وتحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

١٦) الجامع الصحيح المختصر، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبداللَّه البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت ـ ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا.

١٧) الجامع الصحيح سنن الترمذي، اسم المؤلف: محمد بن عيسىٰ أبو عيسىٰ الترمذي السلمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، دار النشر: مطبعة المدني ـ مصر، تحقيق: علي سيد صبح المدني.

١٩) حاشية رد المختار علىٰ الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، اسم المؤلف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر

للطباعة والنشر . ـ بيروت . ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م .

٢٠) درء تعارض العقل والنقل ، اسم المؤلف : تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، دار النشر : دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م . ، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن .

٢١) ذم الكلام وأهله ، اسم المؤلف : شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد اللَّه بن محمد الأنصاري الهروي ، دار النشر : مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة ـ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م ، الطبعة : الأولىٰ ، تحقيق : عبد الرحمن عبد العزيز الشبل .

٢٢) الرد علىٰ المنطقيين ، اسم المؤلف : أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس ، دار النشر : دار المعرفة ـ بيروت .

٢٣) الرسالة ، اسم المؤلف : محمد بن إدريس أبو عبد اللَّه الشافعي ، دار النشر : دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٣٥٨ ـ ١٩٣٩ ، الطبعة : الأولىٰ ، تحقيق : أحمد محمد شاكر .

٢٤) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، اسم المؤلف : تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، دار النشر : عالم الكتب ـ لبنان / بيروت ـ ١٩٩٩م ـ ١٤١٩هـ ، الطبعة : الأولىٰ ، تحقيق : علي محمد معوض ، عادل أحمد عبد الموجود .

٢٥) سنن ابن ماجه ، اسم المؤلف : محمد بن يزيد أبو عبداللَّه القزويني ، دار النشر : دار الفكر ـ بيروت ـ ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .

٢٦) سير أعلام النبلاء، اسم المؤلف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد اللّٰه، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤١٣، الطبعة: التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي.

٢٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، اسم المؤلف: هبة اللّٰه بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض ـ ١٤٠٢، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان.

٢٨) شرح الأصبهانية، اسم المؤلف: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.

٢٩) شرح العقيدة الطحاوية، اسم المؤلف: ابن أبي العز الحنفي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ١٣٩١، الطبعة: الرابعة.

٣٠) شرف أصحاب الحديث، اسم المؤلف: أحمد بن علي بن ثابت البغدادي أبو بكر، دار النشر: دار إحياء السنة النبوية ـ أنقرة، تحقيق: د. محمد سعيد خطي اوغلي.

٣١) طبقات الفقهاء الشافعية، اسم المؤلف: تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، دار النشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت ـ ١٩٩٢م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محيي الدين علي نجيب.

٣٢) عبدالرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب، عرض ونقد، اسم المؤلف: د. عبدالقادر بن محمد الغامدي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ.

٣٣) فتاوىٰ ابن الصلاح، اسم المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو ابن الصلاح، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٤٠٦، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: عبدالمعطي بن أمين قلعجي.

٣٤) الفتاوىٰ الحديثية، اسم المؤلف: أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيتمي المكي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت ـ.

٣٥) فتاوىٰ الرملي، اسم المؤلف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفىٰ: ١٠٠٤هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ٢٠٠٤، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين.

٣٦) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، اسم المؤلف: ابو الوليد محمد «ابن رشد» الحفيد، مع مدخل ومقدمة للدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة٢٠٠٢.

٣٧) الفلسفة الحديثة عرض ونقد، أحمد السيد رمضان، مكتبة الإيمان، المنصورة، الطبعة: بدون.

٣٨) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تأليف: إ.م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥) ربيع أول

١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م.

٣٩) الفوائد، اسم المؤلف: أبو عبد اللَّه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣، الطبعة: الثانية.

٤٠) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، المؤلف: توفيق الطويل، طبعة مصر.

٤١) كتاب الصفدية، اسم المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار النشر: دار الفضيلة ـ الرياض ـ ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠م.، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٤٢) كتب ورسائل وفتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٤٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، اسم المؤلف: ابو الوليد محمد «ابن رشد» الحفيد، مع مدخل ومقدمة وشرح للدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

٤٤) مبادئ الفلسفة، رينيه ديكارت. ترجمة وتعليق: د. عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٤٥) مختصر الفتاوىٰ المصرية لابن تيمية، اسم المؤلف: بدر الدين أبو عبد اللَّه محمد بن علي الحنبلي البعلي، دار النشر: دار

ابن القيم ـ الدمام ـ السعودية ـ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : محمد حامد الفقي .

٤٦) المستصفىٰ في علم الأصول ، اسم المؤلف : محمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، دار النشر : دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٣ ، الطبعة : الأولىٰ ، تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي .

٤٧) مسند أبي داود الطيالسي ، اسم المؤلف : سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي ، دار النشر : دار المعرفة ـ بيروت ـ .

٤٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل ، اسم المؤلف : أحمد بن حنبل أبو عبداللَّه الشيباني ، دار النشر : مؤسسة قرطبة ـ مصر .

٤٩) المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول اللَّه ﷺ ، اسم المؤلف : مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ، الطبعة : ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .

٥٠) المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلىٰ آخر عصر الموحدين ، اسم المؤلف : عبد الواحد المراكشي ، دار النشر : مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ـ ١٣٦٨ ، الطبعة : الأولىٰ ، تحقيق : محمد سعيد العريان ، محمد العربي العلمي .

٥١) المغرب في حلىٰ المغرب ، المؤلف : ابن سعيد المغربي ، تحقيق : د . شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٥ .

٥٢) مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية إلىٰ القرن ١٣هـ للدكتور: خالد كبير علال. بحث موجود علىٰ الشبكة.

٥٣) المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، الطبعة الرابعة ١٩٦٦م.

٥٤) منهاج السنة النبوية، اسم المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مؤسسة قرطبة ـ ١٤٠٦، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

٥٥) الموافقات في أصول الشريعة، اسم المؤلف: إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: عبد اللَّه دراز.

٥٦) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، اسم المؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٩٥، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود.

٥٧) النزعة العقلية في فلسفة «ابن رشد»، اسم المؤلف: عاطف العراقي، دار النشر: دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

٥٨) نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، علىٰ ضوء الشرع و العقل و العلم ـ دراسة نقدية لكشف حقيقة فكر ابن رشد ـ، المؤلف: الدكتور خالد كبير علال، ـ دار المحتسب ـ ١٤٢٩/ ٢٠٠٨.

٥٩) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسم المؤلف: إسماعيل باشا البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٣ ـ ١٩٩٢.



[٢] رينيه ديكارت

منهجه المعرفي، وموقفه من الدين والقدر

توطئة

رينيه ديكارت يلقَّب بـ«أبي الفلسفة الحديثة» ؛ له أثر عظيم في أوروبا ، حتىٰ جُعل مجددًا للفلسفة الأوروبية ، وتأثر به كثير من المفكرين والأدباء العرب ، كطه حسين ، تأثرًا سلبيًا ، وهذه الدراسة فيها بيان منهج ديكارت المعرفي ، وأثره في أوروبا ، ومن أين أخذ منهجه ، وأثرُ المسلمين عليه .

الدراسات السابقة عن ديكارت:

كتب في أوروبا وفي الشرق كتب ومقالات كثيرة لا تحصىٰ حول ديكارت ، لكن يرىٰ د . عبدالرحمن بدوي أن أوفي ترجمة له في أوروبا هي ترجمة (Baillet) ، وفي الشرق هناك كتابات كثيرة حوله ومنها كتابات الدكتور عثمان أمين ، وله كتاب (ديكارت) . وكتب عنه الشيخ مصطفىٰ صبري في كتابه (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) خاصة في المجلد الثاني .

ومن الدراسات المفردة العربية :

١- كتاب (فلسفة ديكارت ومنهجه) للدكتور مهدي فضل اللَّه .

٢- كتاب (اللَّه أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت) لنظمي لوقا .

٣- كتاب (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) للدكتور محمود حمدي زقزوق .

٤- كتاب (ديكارت) لنجيب بلدي.

وبعضها في جانب معين من الجوانب حول ديكارت، وبعضها أعم من مجرد ذكر منهجه، وكل مؤلف يصطحب فهمه الخاص من كلام ديكارت في جوانب كثيرة، قد يخالَف فيها.

خطة البحث: هذه المقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب:

التمهيد، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ترجمة ديكارت ومؤلفاته.

المبحث الثاني: مكانة ديكارت في أوروبا، وأثره فيها.

الباب الأول: منهج رينيه ديكارت المعرفي وتحته فصلين؛

الفصل الأول: المنهج الشكي عند ديكارت، وفيه تمهيد، وخمسة مباحث:

تمهيد: ماذا يريد ديكارت من منهجه الشكي.

المبحث الأول: الشك عند ديكارت سببه وطريقته في الخروج منه.

المبحث الثاني: الشك المنهجي والحقيقي.

المبحث الثالث: موقف ديكارت من المحسوس.

المبحث الرابع: الكوجيتو الديكارتي.

المبحث الخامس: خطوات منهج ديكارت.

الفصل الثاني: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف ديكارت من الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطي.

المبحث الثاني: بين الغزالي وديكارت.

خاتمة الباب.

الباب الثاني: موقفه من الدين؛ وفيه تمهيد، وثلاثة فصول:

الفصل الأول: الموقف من اللَّه ووجوده في فلسفة ديكارت.

الفصل الثاني: تعظيم ديكارت للدِّين، وانعكاس ذلك في أوروبا بسبب تحريفات الكنيسة.

الفصل الثالث: أدلة وجود اللَّه عند ديكارت.

خاتمة الباب.

الباب الثالث: مفهوم القضاء والقدر عند ديكارت، وفيه تمهيد، وفصلين:

التمهيد: وفيه مقدمات حول القضاء والقدر.

الفصل الأول: مباحث حول الإرادة، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إرادة الإضلال عند ديكارت.

المبحث الثاني: إرادة الخالق وإرادة المخلوق.

المبحث الثالث: الجمع بين الإيمان بالقدر وحرية إرادة العبد.

الفصل الثاني: مباحث حول الشر والخطيئة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: سبب وقوع الخطأ والشر.

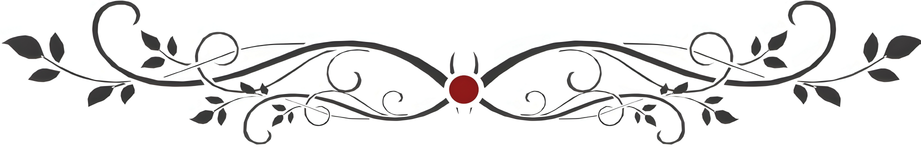
المبحث الثاني: هل اللَّه يريد الشر، وهل الشر يرجع إلىٰ اللَّه؟.

المبحث الثالث: كيف نتلافىٰ الخطأ والشرَّ؟

المبحث الرابع: رد الاعتراض علىٰ وجود النقص والشر في المخلوق.

ثم خاتمة الباب. والتوصيات.





المبحث الأول
ترجمة ديكارت ومولفاته

رينيه ديكارت فيلسوف فرنسي كبير، ولد في (٢ شعبان ١٠٠٤هـ) الموافق (٣١ مارس ١٥٩٦م) في لاهي وهي بلدة صغيرة غرب فرنسا، وتوفي في (٩محرم ١٠٦٠هـ) الموافق (١١ فبراير ١٦٥٠م)، وتلقىٰ تعليمه في كلية «لافليش» اليسوعية، وقد ظلَّ يحتفظ لأساتذته فيها بإعجاب شديد، لكنه لم يرضَ عمَّا فيها من مقرَّرات دراسية حينما تبين أنها في معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء ولا تورث معرفة يقينية، وأن الرياضة هي العلم الوحيد الذي يقدم معرفة يقينية[(١)].

ويعدُّ ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضيًا ممتازًا، وهو مبتكر الهندسة التحليلية. وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تُدْرس حتىٰ اليوم؛ فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية. وهو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن (١٧)م[(٢)].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٨٩.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث ص١٠٤ وما بعدها، =

يُلقَّب ديكارت في أوروبا بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، وأول من وصفه بهذا الوصف، فلاسفة الألمان وعلىٰ رأسهم «هيجل»[(١)]، و«شلنج»[(٢)].

قال «هيجل»: (إن رينيه ديكارت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة)[(٣)]، ويقول «برتراندرسل»[(٤)]: (يعتبر رينيه ديكارت عادة مؤسس الفلسفة الحديثة، وبحق كما أظن)[(٥)].

عرض ديكارت أسس فلسفته الجديدة سنة ١٦٢٨م علىٰ أنَّها

= موسوعة الفلسفة لبدوي (٤٨٨/١)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٨٩، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٦٤.

(١) جورج فلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥١٢.

(٢) شلنج فيلسوف ألماني، وهو فريدريك شيلنغ ولد عام ١٧٧٥ وتوفي في عام ١٨٥٤ ويعد أحد الكبار الذين صاغوا النظرة الديالكتيكية لتطوير المجتمع. وفي عام ١٧٩٨ أصبح استاذا للفلسفة في جامعة ايينا. جعل فلسفة الطبيعة هي أحد اهتماماته لينتقل بعد ذلك لفلسفة الروح. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثةص٢٩٤.

(٣) بواسطة: المذاهب الفلسفية العظمىٰ في العصور الحديثة، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٤) برتراند أرثر ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢١٠، موسوعة الفلسفة (٥١٧/١).

(٥) تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة ص١٠٤.

تؤلِّف فلسفة نصرانية منافية لفلسفة «أرسطو»[(١)] والقديس «توما الأكويني»[(٢)] فأعجب به الكاردينال، وكان أوغسطينيًا[(٣)]، وشجعه تشجيعًا حارًّا علىٰ مواصلة بحثه، وإتمام فلسفته خدمة للدين، وصدًّا لهجمات الزنادقة.

يقول «يوسف كرم»: (وهذه واقعة لها خطرها، ندرك منها أن العلم الطبيعي الرياضي أو الآلي صرفه عن «أرسطو» إلىٰ «أفلاطون»[(٤)]، وأنه تأثر ـ ولو بالواسطة ـ بالأفلوطينيين

(١) ارسطوطاليس (٣٨٤ ق. م. ـ ٣٢٢ ق. م.) فيلسوف يوناني كان أحد تلاميذ أفلاطون، ومعلم الإسكندر الأكبر، كتب في مواضيع متعددة تشمل الفيزياء، والشعر، والمنطق، وعبادة الحيوان، والأحياء، وأشكال الحكم. وهو مؤسس علم المنطق، قال شيخ الإسلام: (وأما أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب، وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم، وكان ارسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة، وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تؤرخ له اليهود والنصارىٰ التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلىٰ أرض الفرس واستولىٰ عليها) الرد علىٰ المنطقيين ص: ٢٨٣. انظر: موسوعة الفلاسفة (١/ ٩٨)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٨.

(٢) توما الأكويني نسبة إلىٰ بلدة آكوين (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) أكبر فلاسفة العصور الوسطىٰ النصرانية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر النصراني بعامة. انظر: موسوعة الفلاسفة (١/ ٤٢٦).

(٣) نسبة إلىٰ القديس الرهباني أوغسطين وستأتي ترجته قريبا.

(٤) أفلاطون أحد أكبر وأشهر فلاسفة اليونان والعالم، وهو أستاذ أرسطو، وتلميذ سقراط، ولد سنة ٤٢٨ قبل الميلاد في أثينا اليونانية. انظر: موسوعة الفلاسفة (١/ ١٥٤)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٥٢.

المسيحيين[(١)]، فلن نعجب إذا وجدنا عنده شيئًا من القديس «أوغسطين»[(٢)]، وشيئًا من القديس «انسلم»[(٣)] وشيئًا من «سكوت»[(٤)] وشيئا من «أوكام»[(٥)] وغيره من الإسميين[(٦)])[(٧)].

---

(١) فلسفة متأثرة بأفلوطين (حول ٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) وهو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي الأفلاطونية المُحْدَثَة. كان لكتاباته في الميتافيزقيا تأثير كبير على العديد من الفلسفات والأديان: الوثنية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الصوفية. انظر :الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٦٦.

(٢) أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٤٠) القديس، لاهوتي وفيلسوف نصراني، ولد في نوميديا على الحدود التونسية، ترك التصرانية لسذاجة كتبها المقدسة أسلوبا ومضمونا، ثم رجع إليها وعين سنة ٣٩١ كاهنا ثم اسقفا، ثم صار الزعيم الفكري للكاثوليكية الافريقية. انظر: موسوعة الفلاسفة (١/٢٤٧)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٨٨.

(٣) انسلم من كانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) أعلن قديسا عام ١٤٩٤، ولد في إيطاليا، وصار رئيس أساقفة كانتربري، كان أول مفكر نسقي التفكير في العصور الوسطىٰ، كانت مؤلفاته تقدم تأملا في وجود اللّه مستندا إلىٰ العقل ويستغني فيه عن الكتاب المقدس. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٨١.

(٤) سكوت، جون دونس (حوالي ١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) ولد في اسكتلندا، ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية، وتعلم وعلم في جامعتي أكسفورد وباريس. انظر: موسوعة الفلاسفة (١/١٤٦)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٢٦٢.

(٥) أوكام فيلسوف ولاهوتي إنجيلي، (١٣٠٠ ـ ١٣٥٠) ولد في إنجلترا، من كبار دعاة النزعة الإسمية. انظر: موسوعة الفلسفة (١/٢٥٢).

(٦) الاسمية: هي النظرية التي تذهب إلىٰ أن موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلي ليس له معنىً أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٥٢.

(٧) تاريخ الفلسفة الحديثة ص٦٦.

وفي الموسوعة الفلسفية المختصرة[1]: (ليس هناك أدنىٰ شك في أنه كان مُخلصًا لعقيدته الكاثوليكية، فقد كان يعتقد أن فلسفته علىٰ وفاق مع الإيمان، وأنها هي الطريق الوحيدة للتوفيق بين الإيمان وما أُحرِز في عصره من نتائج التقدم في المعرفة الطبيعية).

مؤلفات ديكارت:

١- «كتاب العالم»: وفيه يبحث في الطبيعة علىٰ أساس النتائج التي توصل إليها كوبرنيكوس وجاليليو في النظام الشمسي ودوران الأرض حول الشمس. ذكر ديكارت أنه أنفق بعض السنين في الدرْس في هذا الكتاب[2]. ويقول عنه: (ولما كنت قد اجتهدت في شرح أصول تلك الحقائق في رسالة منعتني بعض الاعتبارات من إذاعتها)[3]، يقول محمود الخضيري محقِّق كتاب «مقال عن المنهج»: (يقصد كتابه العالم.. وكان قد بدأ الكتابة فيه في أواخر عام ١٦٢٩)[4]. والذي منعه من إذاعته خوفه من بطش الكنيسة. يقول ديكارت: (مضت الآن ثلاثة أعوام منذ انتهيت من الرسالة التي تحتوي علىٰ كل هذه الأشياء، وأخذت مراجعتها كي أضعها بين يدي طابع، عندما علمت أن أشخاصًا أجلَّه، ولهم السلطة علىٰ أعمالي ما لا يقل عمَّا لعقلي من السلطة علىٰ أفكاري، لم يقروا

---

(١) ص١٨٩.

(٢) مقال عن المنهج ص١٢٠.

(٣) مقال عن المنهج، ص١٦٨.

(٤) حاشية مقال عن المنهج، ص١٦٨.

رأيًا في علم الطبيعة أذاعه البعض[(١)] قبل الآن بقليل. ولا أريد أن أقول إني كنت على هذا الرأي، لكني أريد أن أقول: إنني لم ألاحظ فيه قبل استنكارهم، ما أستطيع أن أتوهمه مضرًّا بالدين أو بالدولة)[(٢)].

وهذا يعني أن ديكارت يريد التمييز بين ما يراه حقًّا في الكنيسة وما يراه باطلا، وأنه استخدم عقله في التخلص من بعض خرافات الكنيسة. ولكن ذكر سبب عدم نشر كتابه هذا، وهو علمه بما أصاب «جاليليو»، ورغبته في عدم إثارة رجال الدين عليه، الذين كانوا يعارضون بشدة وببطش كل ما يعارض طبيعيات «أرسطو» الكاذبة. وقد نشره فيما بعد وطبع[(٣)].

٢- «مقال عن المنهج» وأسماه هو: «مقال في المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم»[(٤)]، وهو أول كتبه، وقد ذكر في كتابه «التأملات» ما يبين ذلك، يقول في «التأملات»[(٥)]:

(١) يقول المحقق معلقا هنا: (يقصد بالبعض غاليليه، وبالأشخاص الذين يجلهم رجال الدين الذين كانوا يختصون بمراقبة الحركة الفكرية، ولقد أذاع غاليليه في سنة ١٦٣٢ كتابه الذي يقول فيه بدورة الأرض، فدانته محكمة التفتيش بروما، ولقد أتم ديكارت كتابه العالم سنة ١٦٣٣) حاشية: مقال عن المنهج، ص١٨٩.

(٢) مقال عن المنهج، ص١٨٩.

(٣) بترجمة أميل خولي بعنوان (العالم أو كتاب النور)، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

(٤) انظر: مبادئ الفلسفة ص٤٣ ـ ٤٥.

(٥) ص٤٧.

(وقد تقدمت في ذلك «المقال في المنهج» بالرجاء إلىٰ جميع من قد يجدون فيما كتبت ما يستحق النقد أن يتفضلوا بتنبيهي إليه).

٣- «تأملات في الفلسفة الأولىٰ» يقول «ديكارت» في سبب تأليفه: (وقد تنبأت بما قد يجده كثيرون من صعوبة في تصور أسس الميتافيزيقا، حاولت أن أشرح أهم مباحثها في كتاب «تأملات»[١] ليس في الأصل كبيرًا، ولكن زاد حجمه واتضحت مادته كثيرًا بما أضيف إليه من اعتراضات؛ أرسلها إلي بصدده أشخاص كثيرون من المتجرين جدًّا في العالم، ومن ردود قيَّدتها علىٰ تلك الاعتراضات)[٢]. وكان رد فيه علىٰ الهجمات والاعتراضات التي وردت عليه من اللاهوتيين واليسوعيين.

٤- «مبادئ الفلسفة» وهذا كتابه الرئيسي في الفلسفة؛ أهداه للأميرة «إليزابث» كبرىٰ بنات «فردريك» ملك بوهيما. وكتب الإهداء لها في مقدمته.

ويقول «ديكارت»: (وأخيرًا لمَّا بدا لي أن تلك الرسائل السابقة قد مهَّدت أذهان القراء لتلقي مبادئ الفلسفة؛ رأيتُ أيضًا أن أنشر هذه «المبادئ»)[٣]، وكان بين تأليف «مقال عن المنهج «وهذا الكتاب قريب من اثني عشر سنة.

---

(١) وعنوانه كما هو علىٰ غلافه (التأملات في الفلسفة الأولىٰ) ترجمه إلىٰ العربية وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين.

(٢) مبادئ الفلسفة ص٤٣ ـ ٤٥.

(٣) مبادئ الفلسفة ص٤٣ ـ ٤٥.

٥- «انفعالات النفس»[١]، طلبت منه كتابته الأميرة «أليزابت»، وهو آخر كتاب أصدره في حياته؛ يتكلم فيه عن انفعالات النفس من غضب وحزن ورضا وفرح ونحوها. وبيَّن فيه مذهبه في الأخلاق.



(١) طبع بترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي. دار المنتخب العربي.



المبحث الثاني

مكانة ديكارت في أوروبا، وأثره فيها

ديكارت يعتبر في أوروبا مجدِّدًا للفلسفة، ومن أكبر أسباب النهضة، وركنها من أركانها مع فرانسيس بيكون(١)، فنتائج منهجه علىٰ أوروبا نتائج كبيرة، بل اعتبرت فلسفته أكبر ثورة فلسفية عرفها التاريخ منذ سقراط حتىٰ كانط(٢)، لذلك يلقبونه «أبو الفلسفة الحديثة» ورائدها الأول كما سبق. قال «هيجل»: (إن رينيه ديكارت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة، من حيث

(١) فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، ولد بلندن، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة علىٰ «الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلىٰ غياب جدوىٰ المنطق الأرسطي الذي يعتمد علىٰ القياس. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٤٥، تاريخ الفلسفة الحديثة ص٤٨.

(٢) انظر: الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص١٥٢. وكانط: هو وإيمانويل كانت أو إيمانويل كانط هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤). عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٢٩.

اتخاذها الفكر مبدأً أساسيًا، وإن أثر هذا الرجل في عصره، وفي العصور الحديثة، مهما قيل في شأنه لا يمكن أن يكون مغالًا فيه، إنه بطل، وقد تناول الأشياء من مبادئها)[(١)].

ويقول «برتراندرسل»[(٢)]: (يعتبر رينيه ديكارت عادة مؤسس الفلسفة الحديثة، وبحق كما أظن. . ولئن صح أنه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التي أرساها أسلافه، وإنما حاول أن يشيد صرحًا فلسفيًا من جديد، ولم يحدث هذا منذ أرسطو)[(٣)].

وتقول الكاتبة «جنفياف روديس لويس»[(٤)] واصفة أثر ديكارت على الغربيين: (وأخيرًا ها قد أتى ديكارت. إن رائد «الأفكار الواضحة» يمثل في نظر الكثيرين ولادة الفكر الحديث، مرتقيًا إلى وعي قدراته الذاتية عن طريق نقد الآراء المتوارثة نقدًا مركزيًّا. . ولقد احتُفل بالذكرى المئوية الثالثة لظهور «المقالة في المنهج»

---

(١) بواسطة: المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٢) برتراند أرثر ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. ويكيبيديا.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة ص١٠٤.

(٤) فرنسية من مواليد ١٩١٨، مارست تعليم الفلسفة في كليات مختلفة، وهي الآن تدرس تاريخ الفلسفة في جامعة ليون، وتهتم خاصة بالقرن السابع عشر، وبالفلسفة اليونانية، ألقت محاضرات في بيروت حين زيارتها لها. انظر: غلاف كتابها ديكارت والعقلانية.

عـام ١٩٣٧ ، في العـالم بأسره ، احـتفالا اسـتثنائيًا ، لـم يجـرِ مـثله لمقالة فلسفية أخرىٰ) [١] .

ويقـول الـشيخ مـصطفىٰ صـبري [٢] : (جـاء ديكـارت فأعـاد إلـىٰ العقـل كـرامته ، وفـتح عهـدًا جديـدًا في الفلـسفة وقـضىٰ علـىٰ الحسبانية [٣]) [٤] .

وكـان لفلـسفة ديكـارت أعمـق الآثـار في مختلف أنحـاء العـالم : ذاعـت في فرنـسا ، وانجلـتر ، وألمانـيا ، وهولـندا ، وايطالـيا ، وفي غيرها من البلاد الأوربية إبان القرن الثامن عشر [٥] .

وقـد أثـرت فلـسفته في أكـبر فلاسـفة أوروبـا الـذين جـاؤوا بعـده ، يقـول الدكتور أحمد السيد رمضان : (إن المذاهـب الكبرىٰ في الفلسفة الحديثة تنتمي إلىٰ ديكـارت ؛ ويؤيد هذا «كونوفيشر» [٦] الذي يرىٰ

---

(١) ديكارت والعقلانية ص٩ .

(٢) هو شيخ الإسلام في الدولة العثمانية في زمنه ، وهو أعلىٰ المناصب العلمية فيها ، جاهـد جهـادا كبيرا في مقاومـة العلمانيـة والإلحـاد ، وتحريـر المـرأة بالمنعىٰ الغربي ، وتعرض لابتلاءات كثيرة ، (١٢٨٦ ـ ١٣٧٣هـ) انظر كتاب (الشيخ مصطفىٰ صبري وموقفه من الفكر الوافد) ص٦٣ ـ ١٣٠ .

(٣) الحسبانية عدوَّة اليقين ، وهي القائلة بتعذر الحصول بالعقل علىٰ اليقين . انظر : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/٢٥١) .

(٤) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/٢٥١) .

(٥) انظر : مقدمة «مقال عـن المنهج» ص٢٧ ، تاريخ الفلسفة الحديثة ص٩٧ . وعلىٰ الرابط :
http://talatine.e-monsite.com/pages/--2.html

(٦) فيلسوف ألماني ، ولـد في ٢٣ يولـيو ١٨٢٤ في بولـندا ، وتـوفي في ٥ يولـيو =

أن الفلسفة الديكارتية، والمسالك المتعارضة التي سلكتها هي الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتىٰ: كمذهب المناسبات[(١)] لـ«مالبرانش»[(٢)]، والواحدية[(٣)] عند «اسبينوزا»[(٤)]، والجواهر الفردة[(٥)]

= ١٩٠٧ في هايدلبرغ في ألمانيا. وهو عضو في أكاديمية العلوم المفيدة، والجمعية الهيلينية الفلسفية في القسطنطينية، وأكاديمية لينسيان، والأكاديمية البروسية للعلوم. انظر: (ويكيبيديا).

(١) مذهب لمالبرانش يرىٰ فيه أن اللّٰه وحده هو الفعال: ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللًا، ولكنها هي وأفعالها «فرص» أو «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرىٰ بفعل الخالقز انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١١١.

(٢) نيكولا مالبرانش هو فيلسوف فرنسي (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، وهو يعد أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر. سعىٰ مالبرانش في أعماله إلىٰ تخليق أفكار أوغسطينوس وديكارت. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٤٤٩، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٨.

(٣) هي النظرية التي تقول بوجود جوهر واحد فحسب، أو عالم واحد، أو أن الواقع الخارجي واحد، أي أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٥٣٤.

(٤) باروخ سبينوزا هو فيلسوف هولندي يهودي من أهم فلاسفة القرن ١٧. (١٦٣٢ في أمستردام ـ ١٦٧٧ في لاهاي) انظر: موسوعة الفلسفة (١/١٣٦)، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١١٧..

(٥) الجوهر وهو (المونادا) مصطلح فلسفي اشتهر به الفيلسوف الألماني ليبينتز، وهي عبارة عن جواهر بسيطة لا تقبل الامتداد ولا الانقسام، وهذه المونادات هي الذرات الحقيقية المكونة لعناصر الأشياء. والمونادات هي ذرات روحية وليست مادية، ويرىٰ أنها في أساسها طاقة دينامية. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٤٢.

عند «ليبنتز»[(١)]، والحسيات[(٢)] عند «لوك»[(٣)]، والمثالية[(٤)] عند «بروكلي»[(٥)]، والنقد عند «كانط»، وبهذا تكون فلسفة ديكارت هي روح الفلسفة والعلم في الحصر الحاضر، كما قال «هكسلي»[(٦)]، ومن أجل ذلك اعتبر ديكارت زعيمًا للفكر الفلسفي الحديث، بل وأبا للفلسفة الحديثة)[(٧)].

وديكارت ليس فيلسوفًا بالمعنىٰ المصطلحي ؛ فإن الفيلسوف

---

(١) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية. يشغل لايبنتز موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. أسس لايبنتز علم التفاضل والتكامل الرياضياتي. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤. تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٣٥.

(٢) المذهب الحسي، وهو النزعة التجريبية، وهي ضد المذاهب العقلية، أكبر ممثليها جون لوك. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٥٥.

(٣) جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. زعيم المذهب الحسي. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٥٥.

(٤) المثالية ما يقابل الواقعية، نظرية تذهب إلىٰ أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها، نشأت في القرن الثامن عشر علىٰ يد باركلي. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٤٠٣.

(٥) جورج بيركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) كان فيلسوفًا بريطانيًا ـ إيرلنديًا وأسقفا أنجليكانيا يعتبر من أهم مساندي الرؤية الجوهرية في القرن الثامن العشر الميلادي. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٩٣.

(٦) ألدوس هكسلي عالم الفيزيولوجي الانجليزي (ولد ٢٦ يوليو ١٨٩٤ ـ توفىٰ ٢٢ نوفمبر ١٩٦٣). انظر: ويكيبيديا.

(٧) الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص١٥٥.

ملحد لا يتلقىٰ عن الأنبياء، ويقول بقدم العالم، وينفي علم اللَّه تعالىٰ بالجزئيات، وينفي صفات اللَّه تعالىٰ وأسماءه. وكان ديكارت يخالف في كل ذلك، وإن وافق الفلاسفة في بعض عقائدهم. فقد جعل فلسفتة لا تتعارض مع الدين، بل جعل وجود اللَّه وكماله أساس كل يقين، ومصدر العلم الأسمىٰ.

وأحدثت آراؤه في الفلسفة والعلم هزة عنيفة، فقوَّضت مذهب أرسطو، وقضت علىٰ علم القرون الوسطىٰ، وقد وَصف الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو بالفلسفة الباطلة، يقول ديكارت: (من بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة، كلما زاد اشتغالهم بها قل في الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحقة)[(١)]، وهذا يعني أن فلسفة أرسطو والفلسفة القديمة هي الفلسفة الباطلة. فأراد إحلال فلسفته مكان فلسفة أرسطو[(٢)]، يقول ديكارت: (الفلاسفة أرادوا أن يفسِّروا وفقًا لقواعد منطقهم أشياء هي في ذاتها جلية واضحة؛ فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشدَّ غموضًا)[(٣)].

فمن أهم الآثار لديكارت في أوروبا أنه جاهد لتخليص الكنيسة من منطق وفلسفة أرسطو والمدرسيين، وكل ما يتعارض مع العقل، مما أدخلته الكنيسة في الدين وليس هو منه مما له علاقة بالطبيعيات، إلا أنه بسبب تعصبه للنصرانية عزل العقل عما فيها من عقائد باطلة. فقرر الإيمان بها بمعزل عن العقل، فلم يطبق منهجه

(١) مبادئ الفلسفة ص٤٠.
(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٦٨.
(٣) مبادئ الفلسفة ص٥٦.

العقلي عليها، وهو تناقض سببه التقليد الأعمىٰ في هذه الجانب، وهو من أكبر أسباب الإلحاد في مستقبل أوروبا كما سيأتي إن شاء اللَّه.

ويقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (فجاء ديكارت فألغىٰ ثنائية العقل ولإيمان، باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه، وخلصه من الحسبانية قاضيًا علىٰ الشك بسلاح من الشك فابتدأ به دورًا جديدًا، وانتهت القرون الوسطىٰ التي جعلت الإيمان أصلًا في اليقين والعقل تابعًا له، فكان ذلك ضربة علىٰ النصرانية طبعًا). ويقصد باطراح الإيمان اطراح إيمان الكنيسة المزيف المتعارض مع الحقائق كما بين هو[(١)]، ويقول الشيخ: (ديكارت مجدد الفلسفة، وواضعها الثاني؛ لما قضىٰ علىٰ فلسفة القرون الوسطىٰ المتأثرة من النصرانية)[(٢)].

فأهم إصلاح لديكارت عند هؤلاء وغيرهم نقل أوروبا من الشك في وجود اللَّه والنفس إلىٰ اليقين، وتحرير العقول من جمود التقليد، وأيضا دمغه الإلحاد دمغًا بينًا[(٣)]، يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (كان ديكارت أول من دكَّ دعائم الشك في الغرب وأبعده عن الفلسفة. وكان من حذاقته أنه جعل من الشكِّ نفسه الذي لا شيء يسلم به سواه عند الريبيين، يهدم الشك)[(٤)].

(١) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/ ٢١٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢١٩) حاشية.
(٣) كما سيأتي إن شاء اللَّه في الباب الثاني.
(٤) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/ ٢١٤).

ومن أهم آثاره ما يقول د. عثمان أمين: (أنكر ديكارت على «المدرسيين» التجاءهم إلى «الكيفيات الحسية» ـ كالحار والبارد.. إلخ ـ واتخاذها مبادئ لتفسير الأشياء.. وهي ليست بالمعاني الواضحة بذاتها. إن التجديد الأكبر عند ديكارت ـ كما يقول «ليار»[1] ـ أنه أراد ألا يستخدم إلا مبادئ بديهية، وجعل بداهة العقل وحدها معيارًا للحق)[2].



(١) لم أجد له ترجمة.
(٢) حاشية مبادئ الفلسفة ص٣٧.

الباب الأول

منهج ديكارت المعرفي



الفصل الأول

النهج الشكي عند ديكارت

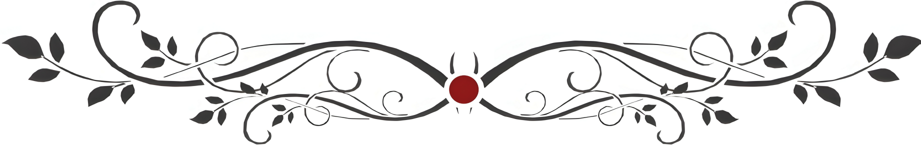
تمهيد: ماذا يريد ديكارت من منهجه الشكي

مشروع ديكارت ومقصده من شكِّه هو البحث عن الحقيقة، وتمييز الحق من الباطل، وإخراج نفسه وغيره من الشك إلىٰ اليقين، هذا ما يبحث عنه ويهدف إليه، يقول: (علىٰ أن التقدُّم الذي أظنني تقدمته في البحث عن الحقيقة، قد بلغ بي غاية الرضا)[١].

ويقول: (كانت رغبتي شديدة دائمًا في أن أتعلَّم كيف أميِّز الحق من الباطل، كي أكون علىٰ بصيرةٍ في أعمالي، ولكي أسير علىٰ هدىٰ في حياتي)[٢].

فهو غير منكر لوجود الحقيقة، ويسعىٰ للحصول عليها، وسنعرف في هذا البحث إن شاء اللَّه طريقته في الوصول للحقيقة، وهل وصل فعلًا لها.

(١) مقال عن المنهج، ص١١١.
(٢) مقال عن المنهج، ص١١٩.



المبحث الأول

الشك عند ديكارت سببه، وطريقته في الخروج منه

وصل ديكارت لشكٍّ مزعجٍ، وقد أفصح عن مدىٰ الشك الذي وصل إليه، فقال: (مثلي كمثلِ رجل يسير وحده في الظلمات)(١).
ويقول: (لقد شككْتُ في جميع الأشياء التي أراها)(٢).

جاء ديكارت في وقت عمَّ فيه الشكُّ أوروبا كلها، بأسباب كثيرة، منها التقليد الأعمىٰ للكنيسة، مع إلغاء دور العقل، وظهور الاكتشافات العلمية، ويبين ديكارت أعظم أسباب شكه الخاصة به إضافة إلىٰ هذه الأسباب العامَّة، فيقول: (غُذِّيت بالآداب منذ طفولتي، وأُقنِعت أنه مستطاع بواسطتها علم بيِّن يقيني بكل ما هو نافع في الحياة، فاشتدت رغبتي في تعلمها؛ ولكني ما كدت أنتهي من تلك المرحلة من الدراسة ـ حيث كانت العادة قبول الإنسان عند نهايتها في مرتبة العلماء ـ حتىٰ غيَّرتُ رأيي كل التغيير؛ ذلك بأنني وجدت نفسي يحيِّرُني من الشكوك والضلالات، ما بدا لي

---

(١) مقال عن المنهج، ص١٢٦.
(٢) التأملات ص٨٦.

معه أنني لم أكتسب من اجتهادي في التعليم إلا تبيني شيئًا فشيئًا جهالتي. على أني كنت [في] مدرسة من أشهر مدارس أوروبا[(١)]، كنت أظنُّ أن يكون فيها علماء، إذا كان في أي موضع من الأرض علماء، ولقد تعلمت فيها كل ما كان يتعلم غيري، بل إنني لما لم أقنع بما كانوا يعلموننا من العلوم؛ تصفَّحت كل ما وصل إليَّ من كتب العلوم التي يعتبرونها أعجب العلوم وأندرها[(٢)]، كنت أيضًا أعرف ما يحكم به الآخرون علي، ولم أشهد قط أنهم ينزلونني دون منزلة رفاقي، مع أن بعضهم كان يعد لأن يشغل مناصب أساتذتنا. ثم إنه كان يخيل إلي أن عصرنا في ازدهاره وفي خصبه بالعقول القوية، لا يقل عن أي عصر من العصور السابقة. وهذا أورثني حرية في أن أحكم بنفسي في كل من عداي، وأن أرى أن ليس في

(١) يقصد مدرسة «لافليش» الملكية التي أسسها اليسوعيون في عهد «هنري الرابع» عام ١٦٠٤. يقول ديكارت عن هذه المدرسة أيضا: (ليس في العالم مكان أحكم بأن الفلسفة تُعَلم فيه خيرًا مما تُعَلم في مدرسة لافليش). «أعمال ديكارت» (٢/٣٧٨). بواسطة: حاشية محمود محمد الخضيري على هذا الموطن.

(٢) يقول الدكتور الخضيري معلقًا في الحاشية: (يعني بالعلوم العجيبة السحر وأحكام النجوم والكيمياء (كما كانت قديما) وغيرها من العلوم التي لا يطلع على خفاياها إلا القليل. ويعني بالعلوم النادرة: ما عز على العامة مناله). وقد بين ديكارت بطلان بعض هذه العلوم، يقول: (وأما العلوم الباطلة فلقد كنت أعتقد أني بلغت من عرفان قيمتها حدا لا أكون معه عرضة للخديعة بوعود الكيماوي أو بتكهنات المنجم، ولا بتضليلات الساحر، ولا بالتصنع أو الزهو ممن دينهم أن يظهروا بأكثر مما يعلمون) المقال ص١١٨.

الدنيا من العلم ما ينطبق على ما كنت قد صيرت من قبل إلى القصد إليه)[١].

ويقصد بذلك كما يقول «جلسون»: (أن عدم كفاية العلم الذي تلقيته هو السبب الوحيد في تضليلي؛ إذ لا يمكن تعليله بنقص في المدرسة التي تعلمت فيها ولا في أساتذتي، ولا في نفسي ولا في زماني)[٢].

وقد ذكر ديكارت جميع علوم عصره التي كانت متاحة له فرأى أنه ليس فيها ما يورث اليقين، مع إخراجه علوم الدين عن نظر عقله. وكذا نبذ التقليد والعادة بسبب كثرة اختلاف أساتذته والناس في ذلك وكثرة تباينهم كالتباين الموجود في آراء الفلاسفة في القرون الوسطى[٣] الذين عظم بغضه ونفوره منهم. يقول: (موافقة الكثرة ليست دليلًا ذا شأن على الحقائق التي يتعسر كشفها؛ فإنه أقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من أن تجدها أمة بأسرها؛ وإذن فلم أكن لأستطيع أن أختار رجلًا كانت تبدو لي أفكاره واجبة التفضيل على آراء الآخرين)[٤].

ولا ريب أن في كلامه هذا جانب من الصواب كبير، فالكثرة لا تدل على الحق بمفردها، بل هي مذمومة في كثير من المواطن،

(١) مقال عن المنهج ص١١٣. وانظر: التأملات ص٦٥.
(٢) انظر: حاشية مقال عن المنهج ص١١٣.
(٣) انظر: مقال عن المنهج ص١١٩.
(٤) انظر: مقال عن المنهج ص١٢٦.

وقد ذكر هذا في أكثر من آية في القرآن، يقول اللَّه تعالىٰ: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقال: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ۝١٠٣﴾ [يوسف].

لكن ديكارت فاقد للمرجع المعصوم الذي لا يجوز خلافه ولا يتطرق إليه الخطأ، والذي يُتحاكم إليه، وهو الوحي، وهو ما سببته له الكنيسة وانحرافها.

فلما تبرأ ديكارت من العلوم التي تلقاها ومن التقليد؛ قرَّر أنه لا طريق للوصول إلىٰ اليقين إلا التفكير بعقله الحر المستقل، وهو ما يسميه «النور الفطري»، ويستعين بالتجارب التي تثمرها له مخالطة الناس من جميع الطبقات لترك المألوف في كتبه وبلاده، يقول: لذلك (وجدتني كأنني مضطر إلىٰ أن أتولىٰ بنفسي توجيه نفسي)[(١)].

ولا شك أن في هذا مشقة وعسر وطول طريق، ويستحيل أن يصل بمجرد عقله لحقائق كثيرة دينية ودنيوية، لكنه من أعظم أسباب انحراف الكنيسة، وقد رحمنا اللَّه في الدين الحق بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإلا لكنا في جاهلية وشك وحيرة، ولا غنىٰ للعقول عن الأنبياء وعن الوحي.

ويقول ديكارت: (من أجل هذا فإنني ما كدت أن تسمح لي السن بالتحلل من ربقة معلمي حتىٰ هجرت كل الهَجْر دراسة الآداب. وإذ صمَّمت ألا ألتمس علمًا إلا ما اشتملت عليه نفسي)[(٢)]،

---

(١) انظر: مقال عن المنهج ص١٢٦.

(٢) مقال عن المنهج، ص١١٨.

ويقول: (وقد لقيت في هذا على ما يبدو لي نجاحًا لم أكن لألقاه لو أنني لم أفارق قط بلادي وكتبي)[(١)].

فرأى ديكارت رفض كل ما تعلمه في مدارسه، واختيار ما يقبله عقله الحر فقط، يقول: (ولكن فيما يختص بكل الآراء التي قبلتها واعتقدت بها حتى يومئذ، فإني لم أكن لأقدر على خير من انتزاعها جملة واحدة من اعتقادي؛ وذلك لكي أحل محلها فيما بعد إما غيرها خيرًا منها، أو أعيدها نفسها بعد أن أكون قد سويتها بميزان العقل. ولقد رسخ في اعتقادي أنني بهذه الوسيلة أكثر توفيقًا في سياسة حياتي مما لو لم أبن إلا على أسس عتيقة)[(٢)]. فقرر كما يقول: (التخلص من كل الآراء التي اعتقد بها من قبل)[(٣)].

وهكذا سبيل العلوم الباطلة، وسبب البعد عن الوحي، وهو يبين مدى حاجة الخلق له. ومع هذا فمنهجه العقلي لن ينفعه للخلوص من الخرافات التي فرضتها الكنيسة، وفي الوصول لبعض الحقائق بطريق غير معصومة. فالعقل إذا فرضنا سلامته فإنه وحده لا يكفي في جلب المعارف؛ فإن هناك معارف مصدرها الحس ولا حاجة فيها للعقل، ومعارف مصدرها التواتر والإجماع، ومعارف لا مصدر لها إلا الوحي، ويحار فيها العقل. وعلى منهج ديكارت ستكون المعارف قليلة جدًا، خاصة فيما يتعلق بالإلهيات.

(١) السابق، ص١٢٠.
(٢) السابق، ص١٢٣.
(٣) السابق، ص١٢٥.

وهـذا يبين أن قصر ديكارت الوصول للحقيقة علىٰ العقل قصور عظيم بيِّن، ولـولا أنه هو لـم يتابع العقل فيما يتعلق بالـدين، وإلا لكان ملحدًا [١].

ولـم يكتف ديكـارت بمجرد الـشك، بل اعتبر أن ما يتطرق إليه أدنـىٰ شـك باطـلٌ ومعـدومٌ! يقـول ديكـارت: (نجـد الـذهن يـستعمل حريته الخاصة، فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنىٰ شك هي أشياء معدومة)[٢].

ويقـول أيـضًا مبينا منهجه الـشكي: (لرغبتي أن أفرغ للبحث عن الحقيقة، رأيت أنه يجب علي أن أفعل نقيض ذلك، وأن أنبذ كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك، علىٰ أنه باطل علىٰ الاطلاق)[٣].

ويقـول: (قـد يكون من النافع جدًّا أن نعد الأشياء التي قد تتخيل فيها أقل شـك غير صـحيحة، حتىٰ إذا وجـدنا أن بعـضها رغـم هـذا

---

(١) العقل في الإلهيات مفتقر إلىٰ الدين، ولمَّا رجع الناس في أمور الإلهيات إلىٰ العقول ضلُّوا، واختلفوا أكثر اختلاف وجد علىٰ وجه الأرض، فالعقل بدون الوحي الذي يأتي به الأنبياء عليهم السلام كالبصر بدون الضوء، لا يرىٰ شيئًا، والموقف الحقيقي للعقل بالنسبة للدين الحقَّ هو أنه تابع له، ومحتج ومؤيِّد وخـادم لـه، لا يعارضـه، ومـستنبط مـنه العلـل والحكـم، ومتدبِّـر ومـتفقه، فوظيفته مع الـدين بيانية لا إنشائية، فلا استقلال له عن الدين ولا يقدم بين يديه. وللعقل وظيفة الاستدلال علىٰ وجود الخالق، ووحدانيته، وصدق الرسول وصحة نبوته، فالعقل يولِّي الرسول ثم يعزل نفسه فلا يعارضه، لكن مع تحريف الدين فلم يبق للعقل إلا الضلال والشقاء..

(٢) التأملات ص٥٥.

(٣) مقال عن المنهج، ص١٤٨.

الاحتياط، يبدو لنا بجلاء أنه صحيح، واعتبرناه يقينيا جدًّا، وعددناه أسهل ما يمكن معرفته)[١].

ويقول: (سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكًا فيها بحسب، بل إنها باطلة كل البطلان، وأظل كذلك إلىٰ أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان، فيبقىٰ ذهني حرًّا كل الحرية)[٢].

ومن هنا انطلقت العقلانية، وسُمي ديكارت أبو المذهب العقلاني، وقد تطور هذا المذهب حتىٰ أُلِّه العقل، لظهور تعارضه مع كثير مما في الكنيسة، ثم نقل ذلك التغريبيون إلىٰ المسلمين.

وقاعدة ديكارت هذه جائرةٌ جدًّا؛ فإن جعلَ ما فيه أدنىٰ شك باطل علىٰ الاطلاق، يلزم منه القول ببطلان كثير من الحقائق التي لا يشك فيها غيره، أو التي تطرق إليه فيها نوع وسوسة لا يلتفت إليها، وأيضًا هو نفيٌ لاعتقاد أو عمل ما لا يمكن أن يوصل إليه إلا بغلبة الظنِّ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (المسائل التي تنازع بنو آدم فيها؛ لأن يحصل للإنسان فيها ظنٌّ غالبٌ خير من أن يكون في الحيرة والجهالة، أو يكون في التقليد أو الحجج الفاسدة كما هو الواقع كثيرًا)[٣].

ويقول ديكارت: (حكمت بالبطلان علىٰ كل ما كنت أعده من

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٥٣.

(٢) التأملات ص٦٨.

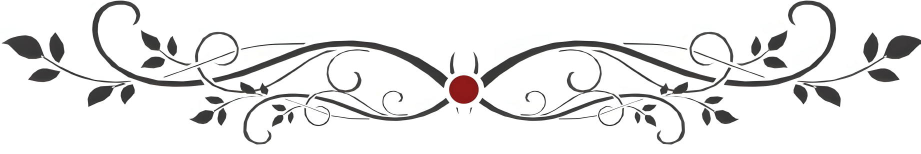
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٥٨).

قبل صحيحًا جدًا؛ لا لشيء إلا لأني لاحظت أن في الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه)[١].

فيقال: عدم العلم ليس علما بالعدم؛ لأن كونه يشك في الشيء لا يعني أن غيره يشك، ولا يعني الحكم بالبطلان علىٰ ذلك الأمر الذي شك فيه. لذلك فقاعدته هذه واضحة البطلان، وفي غاية من الضلال والتحكم، وهي سبب إنكار ديكارت لكثير من الحقائق المقطوع بها. نعم تصح لو كان شكه في أمور كان يظنها حقًّا وهي ليست كذلك.



(١) التأملات ص١٩١.



المبحث الثاني

الشك المنهجي والحقيقي

الشك عند ديكارت ليس هو الشك الحقيقي المطلق، شك اللاأدريين[(١)]، بل هو يريد شكًّا يوصله إلىٰ اليقين، وإلىٰ المعرفة الحقيقية، وهو الشك المنهجي، يقول ديكارت: (ولما كنت أخص تفكيري في كل شيء بما يمكن أن يجعله موضعًا للشك، ويكون سببًا في خطئنا، فإنني انتزعت مع ذلك من عقلي كل الأخطاء التي استطاعت أن تتسرب إليه من قبل، وما كنت في ذلك مقلدًا اللاأدرية الذين لا يشكُّون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائمًا حيارىٰ؛ فإني علىٰ عكس ذلك، كان كل مقصدي لا يرمي إلا إلىٰ اليقين)[(٢)].

فشك ديكارت اتخذه وسيلة للوصول إلىٰ اليقين، ويقول: (نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة، فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنىٰ شك هي أشياء معدومة)[(٣)].

(١) شك اللاأدريين: هو الشك الحقيقي، أو الشك المطلق الذي ينكر وجود الحقيقة والمعرفة، وليس الذي يريد الوصول لها. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٢٦٨.

(٢) مقال عن المنهج، ص١٤٤.

(٣) التأملات ص٥٥.

ولا شك أن في كلامه هذا حق وباطل، فإن الشك في صحة الشيء إلىٰ أن يتأكد من صحته وهو الشك المنهجي منهج جيد ونافع، وقد سبق إليه علماء المسلمين كما في علم العلل عند المحدثين المتقدمين؛ فإن المحدث الناقد إذا شك في حرف من الحديث تركه كله، وإذا اختلف في صحة الحديث، فالأصل عدم الصحة، وجمعه لطرق الحديث هو للتأكد من صحة الإسناد، لا لتقوية الإسناد فقط؛ بل هو لاكتشاف الخطأ أكثر من كونه للعضد؛ لأن الأصل عندهم العدم، عدم الصحة، فالأصل عندهم الشك حتىٰ يأتي ما يدل علىٰ الصحة[(١)].

لكن ـ وهو ما يجب التنبيه عليه ـ هذا الشك في غير اليقينيات، التي لا يصح الشك فيها؛ فلا يصح الشك في أدلة نقلية قطعية كالمجمع عليه الإجماع القطعي، أو المتواترات، أو الآحاد التي وصلت للقطع، أو في الأدلة العقلية القطعية، أو في المحسوس، ونحو ذلك، بل لا يصح الشك فيما بلغ مبلغ الظن الغالب في وجوب العمل به.

أما ديكارت وهذا خطورة مذهبه فقد وسَّع دائرة الشك فشملت كثيرا من ذلك، بل لم يبق شيء وصل فيه إلىٰ اليقين سوىٰ وجود اللَّه تعالىٰ، ووجود النفس، يقول: (اعتزمت الشك في الأشياء جميعًا، إلا وجودي ووجود اللَّه)[(٢)]. فهو في الحقيقة بقي في

(١) انظر: «الشك المنهجي وتطبيقاته عند علماء الحديث»، للدكتور خالد بن منصور الدريس.

(٢) التأملات ص١٨٥.

الشك الحقيقي في كثير من الجوانب، بسبب تضييق أدلة اليقين التي اتخذها لنفسه.

لذلك فمذهب ديكارت وإن نفع في أوروبا في الوصول إلىٰ بعض اليقينيات القليلة التي فقدوها فهو غير ذا فائدة عند من سلم منها.





المبحث الثالث

موقف ديكارت من المحسوس

شك ديكارت في الحواس، وذكر أنه شك فيها لسببين:

الأول: أن الحواس كما يقول تخدع أحيانًا، يقول: (لما كانت حواسنا تخدعنا أحيانًا، أردت أن أفرض أنه ليس من شيء في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيله)(١). ويقول: (تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحيانًا، وإذن فمن الحيطة ألا أعود إلىٰ الثقة بالحواس)(٢). ويقول: (من الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلىٰ من خدعونا ولو مرة واحدة)(٣).

وبهذا بالغ في نفي الحس مبالغة هي من السفسطة البيّنة، يقول: (إذا صح أني لا جسم لي، صحَّ أيضًا أني لا قوة لي علىٰ المشي ولا علىٰ التغذي)(٤). ويقول: (كل ما يتعلق بطبيعة الجسم أحلام أو تخيُّلات)(٥).

---

(١) مقال عن المنهج، ص١٤٩.
(٢) التأملات ص٦٦.
(٣) التأملات ص٧٣.
(٤) التأملات ص٩٨.
(٥) التأملات ص١٠١.

وهذا الشك في الحواس إما أنه عن عناد أو عن مرض أو تقليد أعمىٰ وهو الواقع عند ديكارت كما سيأتي إن شاء اللَّه.

وخداع الحواس عنده مثَّل لها بانكسار العصا في الماء، وهي غير منكسرة، وكذا تغير المحسوسات من وقت لآخر؛ فليس العسل والشمع أول ما يخرج من النحل مثله بعد عدة أيام. وهذه في الحقيقة مغالطة؛ لأن انكسار العصا في الماء هو بسبب العوامل الداخلة من خارج لا أنه انكسار في نفس الأمر. وكذا تغير الشمع هو بسبب عوامل خارجية طرأت عليه، لو سلم منه لما تغيَّر. فكأنه يريد للمحسوسات المخلوقة ألا تتغير بإطلاق مهما حاول محاول تغييرها، ومهما طرأ عليها من عوامل خارجية، وهذا إنكار للحقائق وفرار من تغير المحسوسات إلىٰ إنكار أثر العوامل الخارجية، وفرار من شيء مع الوقوع في شر منه.

ويضرب ديكارت مثلا لخداع الحواس بكون الشخص يرىٰ النجم البعيد صغيرًا وهو في الواقع كبير[(١)]، وهذا أيضًا من جنس ما قبله فليس هو خداع الحواس؛ لأن حجم الكوكب ثابت في نفس الأمر، وإنما التغير بسبب قربنا وبعدنا منه.

ومن الأمثلة التي ضربها، قوله: (لا أرىٰ من النافذة غير قبعات ومعاطف، قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكنني أحكم بأنهم ناس)[(٢)]. يعني أن حكمه عليهم بأنه ناس مشكوك

---

(١) انظر: مقال عن المنهج، ص١٦٥، والتأملات ص٢٤٦.

(٢) التأملات ص١٠٨.

فيه، وقد يكون مجرد تخيل، فيقال: لكنه لم يشك في وجود القبعات والمعاطف، والآلات الصناعية، ويقال: لو كانوا بغير قبعات لم يشك أنهم أناس، فهكذا حججه في هذه المسائل في غاية من الضعف وظهور البطلان.

الثاني: يرىٰ ديكارت أن من أسباب شكه في الحواس المنامات التي يرىٰ فيها كأنه في اليقظة، يقول: (لما رأيت أن نفس الأفكار التي تكون منا في اليقظة، قد ترد علينا أيضًا ونحن نيام، دون أن تكون واحدة منها إذ ذاك حقيقية؛ اعتزت أن أرىٰ أن كل الأمور التي دخلت إلىٰ عقلي لم تكن أقرب إلىٰ الحقيقة من خيالات أحلامي)[1].

ويقول: (لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم؛ فلا سبيل لي إلا أن أنظر بعين الشك إلىٰ جميع ما تلقيته عن طريق الحواس)[2].

ويقول: (أرىٰ بغاية الجلاء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزًا دقيقًا، فيساورني الذهول، وإن ذهولي لعظيم حتىٰ إنه يكاد يصل إلىٰ إقناعي بأني نائم)[3].

وهذا ضرب من الجنون، وبه لا يبقىٰ لديكارت أي حقيقة وأي يقين حتىٰ في أدلة الفيزياء والرياضيات، لكنه حاول استدراك ذلك

(١) مقال عن المنهج، ص١٤٩.
(٢) التأملات، ص٦٦.
(٣) التأملات ص٧٤.

بقوله: (في حين أن الحساب والهندسة.. فسواء كنت متيقظًا أو نائمًا، هناك حقيقة ثابتة، وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائمًا، وأن المربع لن يزيد علىٰ أربعة أضلاع)[(١)].

والحقيقة أن هذا ثابت في كل الحقائق الحسية أو الغيبية، والتي أنكر كثيرًا منها، بل هي أعظم ثقة ويقينًا بها عند العقلاء؛ فإن المحسوس والمتواتر يبقىٰ كما هو سواء كنا مستيقظين أو نائمين، وبه يعرف سبب من أكبر أسباب الشك عند ديكارت، وهو جعله أي عارض سببًا في الشك في الحقائق نفسها، وهو من أبطل الباطل، وتناقض منه صريح، لذلك يقال له: (لا يلزم من كونك لا تعرف عن نفسك شيئا بيقين إلا أنك شيء يفكر، أنك لست شيئا غير ذلك في الحقيقة، ومعرفتك ربما لا تمتد إلىٰ جميع أجزاء كيانك، وربما أن الجسم أحد هذه الأجزاء)[(٢)].

فرأىٰ ديكارت لهذين السببين عدم الوثوق بالحس، وأنه: (لا يستطيع خيالنا ولا حواسنا أن تجعلنا نتأكد من شيء، إذا لم يتوسط عقلنا في ذلك)[(٣)].

والحق أن التفريق بين النوم واليقظة لا يحتاج إلىٰ توضيح لوضوحه. وإن كان قد يمر بالإنسان حالات يوسوس فيها، لكن الوسوسة لا ترقىٰ إلىٰ الشك، وتكون حتىٰ في اليقينيات الكبرىٰ،

---

(١) التأملات ص٧٧.

(٢) انظر: حاشية التأملات ص٩٦.

(٣) مقال عن المنهج، ص١٦٢. وانظر: التأملات ص٥٠.

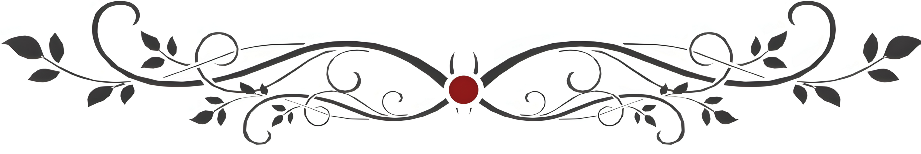
فكيف بغيرها، بل تكون مع شدة إنكارها من علامات اليقين الكامل، فإذا سببت الوسوسة شكا لم يبق يقين، وهي سرعان ما تزول، بشرط انتهاء الشخص عن التفكير فيها إذا كانت في أمور الإلهيات. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ. قَالَ: (وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟) قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: (ذَاكَ صَرِيحُ الإِيمَانِ)[١]. وفي حديث عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود رضي الله عنه قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْوَسْوَسَةِ. قَالَ:)تِلْكَ مَحْضُ الإِيمَانِ)[٢]. ومن ذلك حديث أبي هريرة أيضًا قال رَسول اللَّه ﷺ: (يَأْتِي الشَّيْطانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولَ: مَن خَلَقَ كَذا وكَذا؟ حتَّىٰ يَقُولَ له: مَن خَلَقَ رَبَّكَ؟ فإذا بَلَغَ ذلكَ، فَلْيَسْتَعِذْ باللَّهِ ولْيَنْتَهِ)[٣].

ولا عجب في الشك بسبب الوسوسة وهل كان كثير من كبريات مذاهب الفلاسفة سوىٰ وساوس سوَّدت بها الصفحات.

وقد أبدىٰ ديكارت صعوبة إنكار الحواس، بل ربما تشعر أحيانًا أنه يثبت الجسم من حيث لا يشعر[٤].



(١) رواه مسلم (١٣٢).
(٢) رواه مسلم (١٣٣).
(٣) رواه مسلم (١٣٤).
(٤) انظر مثلا: التأملات ص٥٧، ١٠٢، ١٣١، ١٣٢.



المبحث الرابع
الكوجيتو الديكارتي

لم يبق لديكارت أمر لا يتطرَّقه أدنىٰ شك إلا كونه يفكِّر، ورأىٰ أنه لا يمكن أن يشك في كونه مفكرًا، فبدأ من هذا ووضع قاعدته الشهيرة التي أُطلق عليها «الكوجيتو»(١) وهي قوله: (أنا أشك إذن فأنا موجود) وهذا إثبات منه لوجود النفس.

ويقول: (لم أكن أعرف شيئًا يخص ماهيَّتي إلا أنني شيء مفكر، أو شيء له في ذاته ملَكة التفكير)(٢). ويقول: (كل ما عرفت حتىٰ الساعة هو أنني شيء مفكر)(٣). ويقول: (نفس كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرىٰ، يستتبع استتباعًا جدُّ واضح وجد

---

(١) **الكوجيتو** باللاتينية: (Cogito، ergo sum) هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية هي (أنا أشك إذا أنا موجود) وهذه هي ترجمتها الصحيحة لأن البعض يترجمها (أنا أفكر إذا أنا موجود) وهذه ترجمة خاطئة لها، انظر: مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٢، العدد الثاني (٢٠١٦) ص١٦، (دور الكوجيتو الديكارتي في بناء العلم الحديث) لعبدالفتاح سعيدي، التمهيد.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٨.

(٣) التأملات ص١٢٢.

يقيني أنني كنت موجودًا)[١].

وبيَّن ديكارت معنىٰ هذا التفكير فيقول: (وإن شيئًا يفكِّر هو شيءٌ يشكُّ ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس؛ لأن جميع هذه الأفعال إنما هي من أنحاء التفكير)[٢]. وقال: (فما أنا علىٰ التدقيق إلا شيء مفكِّر؛ أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل)[٣]، ويقول عن المفكر أيضًا أنه: (يعرف القليل من الأشياء، ويجهل الكثير، ويريد ولا يريد، ويتخيَّل ويحس أيضًا)[٤]، فالمفكِّر عنده كل ما هو مصحوب بالوعي.

يقول ديكارت عن هذه النتيجة: (كانت من الثبات والوثاقة واليقين، بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنًا أخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحرَّاها)[٥].

وكون الإنسان لم يصل إلىٰ اليقين إلا بكونه مفكرًا، يبين المدىٰ الذي وصل إليه الغرب من الضلال، بحيث شكُّوا في وجود أنفسهم.

فقول ديكارت أنا أشك إذًا أنا موجود، يدل علىٰ مدىٰ ما وصل إليه من الشك، فهو منطق لا يحتاجه من البشر إلا السوفسطائيين.

---

(١) مقال عن المنهج، ص١٥١.
(٢) التأملات ص٨٨، ١٠١.
(٣) التأملات ص١٠٠.
(٤) التأملات ص١٣١. وانظر: المبادئ ص٥٦.
(٥) مقال عن المنهج، ص١٤٩.

وكذلك كانت أوروبا في عصره فانتفعوا به؛ لإخراجهم من الشك في بعض الأمور القليلة.

ويقول الشيخ مصطفىٰ صبري معلقًا علىٰ «الكوجيتو»: (وكان الفيلسوف ديكارت انتقل من إدراكه، إلىٰ وجود صاحب هذا الإدراك؛ أعني نفسه، واتخذ هذه المعرفة مبدأً، وأساسًا لجميع معارفه. وأنا أقول: أقوىٰ بكثير من هذا الانتقال؛ الانتقالُ من الإدراكات التي يتضمنها نظام الكائنات، إلىٰ وجود اللَّه، الذي هو صاحب تلك الإدراكات؛ لأن ذاك الإدراك الذي انتقل منه ديكارت إلىٰ وجود نفسه كان إدراكًا واحدًا، هو الإدراك المستفاد من الشك، الذي هو أيضًا إدراك. لكنه إدراك متردِّد بين الإيجاب والسلب. أما الإدراكات المفهومة من نظام الكائنات، وفيه إدراك «ديكارت» أيضًا، فإدراكات تملأ السماوات والأرض، وما بينهما)[١].



(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٤٤٣).



المبحث الخامس

خطوات منهج ديكارت

استبدل ديكارت مبادئ المنطق القديم بمبادئ ومنطق خاص به، سهل ليس فيه تعقيد، وهو منهجه الذي ذكره في جلِّ كتبه، وأراد إحلال فلسفته مكان فلسفة أرسطو [١]، ويقوم منطقه على أربعة مبادئ أو قواعد ذكرها باختصار وهي:

الأولى: «**قاعدة اليقين**»، وهي كما يقول ديكارت: (ألا أقبل شيئًا ما على أنه حقّ ما لم أعرف يقينًا أنه كذلك؛ بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبْق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميُّز، بحيث لا يكون لديَّ أي مجال لوضعه موضع الشك) [٢]. ويقول: (أعقد العزم على ألا أطلق حكمًا أبدًا إلا على ما كان تصوره تام الوضوح، وتلك وسيلتي في أن أتحرَّر من الخطأ على الدوام، وفي أن أصل في الوقت نفسه إلى الحق) [٣].

---

(١) انظر: مبادئ الفلسفة ص٤٩.

(٢) مقال عن المنهج، ص١٣١.

(٣) التأملات ص١٧٥.

وتسمى هذ القاعدة بـ«قاعدة اليقين» ؛ لأنها تدخل إلى يقين بديهي بسيط لا يتطرق إليه شك . وهي بداية البحث عن الحقيقة عنده ، وعندما تطبق هذه القاعدة على الفلسفة تبدأ باعتبارها شكًا منهجيًا ، ذلك لأنها تنص على (ألا أقبل شيئًا على أنه حق ما لم أكن على يقين أنه كذلك) ، فنص القاعدة يبدأ بالسلب ، أي بألا يقبل شيئًا ، وهذا هو الشك الذي هو الخطوة الأولى في المنهج الفلسفي عند ديكارت[١] .

فلا يثبت عند ديكارت حقيقة غير وجود اللَّه تعالى إلا ما اجتمع فيه صفتان :

الأولى: تميُّز الأشياء التميُّز الحقيقي الذي هو واقعيتها .

والثاني: ووضوحها بحيث لا يتطرق إليها أدنى شك .

وما سوى ذلك فهو عند ديكارت باطل ، كما يقول : (جميع الأشياء التي نتصورها تصورًا واضحًا جدًّا ومتميزًا جدًّا هي كلها صحيحة)[٢] ، ويقول : (والمعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجالية أمام ذهن منتبه)[٣] .

ومعلوم أن الوضوح والتميز شيء نسبي إضافي ، وبه تكون المعرفة عند ديكارت نسبية !

الثانية: «**قاعدة التحليل والتأليف**» وهي كما يقول : (أن أقسِّم كل

---

(١) انظر : مقال عن المنهج ص١٣٢ . ترجمة ديكارت في (ويكيبيديا) .

(٢) انظر مثلا : التأملات ص٥٩ ، ١٣٢ .

(٣) مبادئ الفلسفة ص٧٩ .

واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلىٰ أجزاء علىٰ قدر المستطاع، علىٰ قدر ما تدعو الحاجة إلىٰ حلها علىٰ خير الوجوه)[(١)]. أي التركيب التدريجي للأشياء بعد أن حللت إلىٰ بسائطها، ويجب تحقيق الغرض في النهاية عن طريق التجربة[(٢)].

الثالثة: «**قاعدة التركيب**» وهي كما يقول ديكارت: (أن أُسِّير أفكاري بنظام بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة؛ كي أتدرج قليلًا قليلًا حتىٰ أصل إلىٰ معرفة أكثر ترتيبًا، بل وأن أفرض ترتيبًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع)[(٣)].

الرابعة: «**قاعدة بالاستقراء التام**» وهي كما يقول: (أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني علىٰ ثقة من أنني لم أغفل شيئًا)[(٤)].

وبذلك فإن قواعد المنهج الأربعة، من يقين وتحليل وتركيب ومراجعة واستقراء، هي نفسها طريقة التفكير المتبعة في الرياضيات والهندسة. ويحاول ديكارت تطبيقها علىٰ موضوعات الفلسفة؛ لأنه أراد الوصول في الفلسفة إلىٰ نفس درجة الوضوح واليقين الذي وصلت إليه الرياضيات والهندسة. يقول ديكارت بعد أن ذكر مبادئه في القسم الثاني من «مقال عن المنهج»، مبينًا أثر منهج

(١) مقال عن المنهج، ص١٣١.
(٢) انظر: اللَّه أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت. نظمي لوقا ص١٣٢.
(٣) مقال عن المنهج، ص١٣١.
(٤) مقال عن المنهج، ص١٣١.

الرياضيات عليه: (هذه السلاسل الطويلة من الحجج وكلها بسيطة وسهلة، التي اعتاد أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلىٰ أصعب براهينهم، يسَّرت لي أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الانسانية تتتابع علىٰ طريقة واحدة، وأنه إذا تحامىٰ المرء قبول شيء منها علىٰ أنه حق مع أنه ليس حقًا، وإذا حافظ دائمًا علىٰ الترتيب اللازم لاستنباط بعضها من بعض، فإنه لا يمكن أن يوجد بين تلك الأشياء ما هو من البعد بحيث لا يمكن إدراكه أو من الخفاء بحيث لا يستطاع كشفه. . ولما لاحظت أنه بين كل من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، ليس إلا الرياضيين هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين، أعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية، فإنني لم أشك في أنه بنفس تلك الأشياء كانوا يدرسون علىٰ أني لم آمل منها أي فائدة أخرىٰ غير تعويد عقلي علىٰ أن يألف الحقائق، وألا يقنع البتة بالحجج الباطلة) (١).

ولا شك أن في الرياضيات من الطرق الحسابية والمعادلات ما يوصل إلىٰ اليقين فيما يتعلق بها، وهذا اليقين والطمأنينة من الحسابات الرياضية جعل ديكارت لا يقنع في غير الرياضيات بسواه، لكن هذا يدل علىٰ مدىٰ فقد ديكارت لليقين حتىٰ لم يجده إلا في الرياضيات، التي وإن أوصلت إلىٰ اليقين في حساباتها، لكنه لا يمكن أن توصل لليقين في كثير من العلوم غيرها، وخاصة

(١) مقال عن المنهج، ص١٣٢.

لأهم العلوم والتي كل العلوم بالنسبة إليها كقطرة في بحر لجي وهي الإلهيات.

ويقول ديكارت ملخصا منهجه: ([أريد] أن أنزع من عقلي كل الآراء الفاسدة، التي كنت تلقيتها قبل ذلك، أو بان أجمع التجارب الكثيرة، كي تكون فيما بعد مادة استدلالاتي، وأن أروض نفسي دائما علىٰ المنهج الذي ألزمت نفسي به ليتزايد رسوخي فيه)(١).



(١) مقال عن المنهج، ص١٣٦.

الفصل الثاني

موقف ديكارت من الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطي، وموقفه من أبي حامد الغزالي



المبحث الأول
موقف ديكارت من الفلسفة القديمة والمنطق الأرسطي

موقف ديكارت من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي مما يُحسب له، وهو أهم ما قدمه هو و«فرانسيس بيكون» للأوروبيين، وقد تأثرا في ذلك بنقد شيخ الإسلام ابن تيمية للمنطق، وقد لاحظ ذلك كثير من الباحثين، يقول محمد عبداللَّه الشرقاوي: (ولنلاحظ أن «فرنسيس بيكون» قد نقد منطق أرسطو ونقضه بما نقده به ونقضه المفكر المسلم ابن تيمية في كتابيه «نقض المنطق» و«الرد علىٰ المنطقيين»)[(١)].

ويقول أستاذنا الشيخ العالم محمود محمد مزروعة حفظه اللَّه: (قد اتضح صدق كلامنا عندما قمنا بمقارنة موضوعية بين نقود المحدثين من الغربيين للمنطق اليوناني ونقود ابن تيمية ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ، حيث انبلجت بوضوح الصلة القوية بين النوعين من النقود، بحيث لم يكن بينهما من فروق سوىٰ في الأسلوب وعرض الفكرة)[(٢)].

---

(١) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت ص٤٥.
(٢) المنطق القديم عرض ونقد ص١١٧.

فديكارت يرىٰ أن الفلسفة اليونانية لا تورث اليقين ؛ يقول : (ولن أقول عن الفلسفة ، إلا أنه لمَّا رأيت أن الذين كانوا يتدارسونها هم خيرة العقلاء ممن عاشوا منذ عصور كثيرة ، ومع ذلك ليس فيها بعد أمر لا يجادل فيه ، أي ليس مشكوكًا فيه) [١] .

فهو يرىٰ أن فلسفة أرسطو وهي فلسفة القرون الأوروبية الوسطىٰ ما هي ألا جدلية لا برهانية . وأنها لا تساوي الاستدلالات الفطرية لأي رجل عاقل [٢] .

ويقول عنها متهكِّما بها وبمن يشتغل بها أنها : (أمور نظرية ليس لها في الخارج أثر ، ولا تكون منها نتيجة ، إلا ما قد يدركه من غرور بها علىٰ مقدار بعدها من العقل ، بسبب ما بذل من الفكر والحيلة كي يجعلها شبيهة بالحق) [٣] .

يقول المعلق علىٰ كتاب ديكارت عند هذا الموضع : (يهاجم ديكارت طرق التفكير في العصور الوسطىٰ ، ويتهكم علىٰ عُقم الجدل الذي كان يقتصر عليه العلماء) [٤] .

ويقول ديكارت : (مجادلات المدرسيين تجعل من حفظوها دون شعور منهم أشد لجاجة وعنادًا ، وربما كانت العلة الأولىٰ فيما يشتجر الآن بين الناس من شقاق وخصام) [٥] . ويقول : (وما من

(١) مقال عن المنهج ص١١٧ .
(٢) مقال عن المنهج ص١٢٣ .
(٣) السابق ، ص١١٩ .
(٤) حاشية مقال عن المنهج ص١١٩ .
(٥) مبادئ الفلسفة ص٤٧ .

دليل علىٰ فساد مبادئ أرسطو أقوىٰ من أن نقول بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة، دون أن يحرزوا أي تقدُّم عن طريقها)[١].

ويقول: (ولما كنت أحدث سنًّا اشتغلت قليلًا بالمنطق من بين أقسام الفلسفة، وهو فن كان يبدو لي أنه لابد أن يمدّ مشروعي بشيء، ولكنني عند امتحانه تبينت أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرىٰ هي أدنىٰ من أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور، بل هي تنفع في أن نتكلم فيما نجهل من غير تمييز، ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة علىٰ تعليمات كثيرة جدًّا صحيحة ومفيدة؛ فإن فيه أيضًا غيرها إما ضارة وإما عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسر، مثل استخراج ديانا أو منيرفا[٢] من قطعة من الرخام لم تنحت بعد)[٣].

وهذا تحقير شديد للمنطق اليوناني، وإذا كان هذا شأن المنطق وكان تمييز ما فيه من نفع عن الضار بهذا العسر، كان ضرره أكثر من نفعه بل لا نفع فيه، فهو كما قال شيخ الاسلام ابن تيمية عن النافع منه: (فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه

---

(١) السابق، ص٤٨.

(٢) (ديانا هي ابنة جوبيتر كبير الآلهة عند الأغريق والرومان وكانت ملكة الغابات، ومنيرفا وتسمىٰ أيضا بلاس أثينا كانت آلهة الحكمة والفنون) حاشية محمود الخضيري.

(٣) مقال عن المنهج ص١٢٨ ـ ١٢٩. بشي يسير من التصرف لإخراج كلامه عن فنون أخرىٰ غير المنطق فقط.

الذكي ولا ينتفع به البليد)[(١)] . فهل أخذ ديكارت كلامه هذا من شيخ الإسلام؟

وهذا يعني أن الاشتغال به ما فيه إلا ضياع الزمان، وقد كان الاشتغال به سبب لتزندق كثير من الأذكياء وضلال الكثير من الفقهاء فضلًا عن غيرهم، فإنه جرهم إلىٰ تعلم الفلسفة اليونانية والتأثر بها.

وقد شنع ديكارت علىٰ أكبر الفلاسفة اليونان، بأن كلامهم لا يوصل إلىٰ اليقين، إلا أنه وصف أرسطو من بينهم بالكذب علىٰ الجمهور، يقول: (أما أرسطو فكان أقل صراحة ـ يعني من أفلاطون ـ ومع أنه تتلمذ علىٰ أفلاطون عشرين سنة، ولم يكن لديه مبادئ أستاذه، فقد غير طريقة عرضها تغييرًا تامًّا، وقدمها علىٰ أنها صحيحه ومؤكدة، ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط في تقديره كذلك)[(٢)] .

وقد وصف أرسطو بالكذب كثير من المؤرخين، بل ثبت ذلك بما لا يدع مجالًا للشك مع تقدم العلوم اليوم في الطبيعة والجيولوجيا والأحياء والطب وغيرها، أنه كان يكذب في كثير من العلوم التي قالها[(٣)] .

(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٨٢).
(٢) مبادئ الفلسفة ص٣٥.
(٣) انظر ذلك بالتفصيل في كتاب «جنايات أرسطو في حق العقل والعلم ـ مظاهرها، آثارها، أسبابها ـ»، وكتاب: «نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، علىٰ ضوء الشرع والعقل والعلم ـ دراسة نقدية لكشف حقيقة فكر ابن رشد»، =

ويقول ديكارت حاثًّا لمن يريد الاستزادة من المعرفة: (ينبغي أيضًا أن يدرس المنطق، ولا أقصد منطق المدرسيين؛ لأنه على التدقيق ليس إلا جدلًا يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها، أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة من الأشياء التي لا نعرفها، فهو بذلك يفسد الحكم السليم دون أن ينميه، بل أقصد المنطق الذي يُعلم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها) (١).

وقد ذمَّ ديكارت معظم من تشبع بآراء أرسطو التي كانت سائدة في المدارس في زمنه، يقول: (معظم من أرادوا في هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة قد تابعوا أرسطو متابعة عمياء.. أما من لم يتابعوه ـ ومنهم كثير من ذوي العقول الراجحة، فلم يبرأوا من التشبع بآرائه في شبابهم؛ لأنه لا يُعلَّم في المدارس سواها، وقد شغلهم ذلك شغلًا حال دون وصولهم إلىٰ معرفة المبادئ الحقة)(٢).

ولما رأىٰ ديكارت ارتباط كثير من العلوم بعصره بالفلسفة، أراد تجديدها يقول: (لما لاحظت أن مبادئ تلك العلوم يجب أن تكون مقتبسة كلها من الفلسفة، التي لم أكن وجدت فيها بعد شيئًا يقينيًّا؛ فكرت في أنه يجب علي أن أحاول أولًا أن أقرر في الفلسفة أصولًا يقينية)(٣).

= كلاهما للأستاذ الدكتور خالد كبير علال.

(١) مبادئ الفلسفة ص٤٢.

(٢) مبادئ الفلسفة ص٣٧.

(٣) مقال عن المنهج، ص١٣٥.

وبهذا لا يكون ما يقرره ديكارت فلسفة بالمعنىٰ الاصطلاحي؛ لأن الفلسفة لا توصل إلىٰ شيء يقيني، فهو يريد رفض الفلسفة بحجة إصلاحها، أو أدخل في الفلسفة ما ليس منها.





المبحث الثاني
بين الغزالي وديكارت

ذكر كثير من الباحثين أن ديكارت سرق أهم أفكاره من أبي حامد الغزالي ولم يشر إلىٰ ذلك. وقد اشتهرت في هذا قصة الدكتور المؤرخ عثمان الكعاك[(١)]؛ ففي المؤتمر العاشر للفكر الاسلامي بعنّابة بالجزائر فجّر الدكتور معلومة أذهلت الحضور؛ إذ أن الدكتور الكعّاك في مساعدة منه للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة حول تأثير أبي حامد الغزالي علىٰ الفكر الغربي استطاع ولوج مكتبة «رينيه ديكارت» ليجد نسخة من «المنقذ من الضلال» لأبي حامد مترجمة للاتينية بخط ديكارت، وفي إحدىٰ صفحاتها إشارة بالأحمر تحت عبارة الغزالي الشهيرة «الشك أول مراتب اليقين»، وعليها حاشية بخط يد ديكارت بعبارة «تُنقل إلىٰ منهجنا»[(٢)].

---

(١) توفي الدكتور الكعاك بتاريخ ١٩ من رجب ١٣٩٦هـ = ١٥ من يوليو ١٩٧٦م، وهو أحد أعلام تونس المعاصرين في الأدب واللغة والتاريخ، وكان يتقن ٧ لغات حية، وألف ما يقرب من ٤٠ كتابًا، نصفها مطبوع. انظر: الموسوعة التونسية المفتوحة علىٰ الشبكة.

(٢) انظر: «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» ص: ١٢، وانظر: مقال للدكتور عبداللَّه العليان في جريدة عمان بعنوان «الغزالي وديكارت في =

وقد وأذهلت المقارنة بين كتاب «مقال في المنهج» لديكارت، وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي ـ التي أجراها د. محمود حمدي زقزوق في كتابه «المنهج الفلسفي بين ديكارت والغزالي» ـ الكاتب السويسري «كريستوف فون فولتسوجن» الذي نشر مقالة في ديسمبر ١٩٩٣م، بعنوان «هل كان الغزالي ديكارتيا قبل ديكارت» أشار إلىٰ أن هذا التطابق المدهش بين الأفكار الواردة في الكتابين برهنت علىٰ وجود تطابق أساسي في المنهج الفلسفي لكلا الفيلسوفين. وذكر أن هذه المقارنة قد كشفت عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجي الذي يعد عملًا تأسيسيًا حاسمًا في الفكر الغربي، مرتبط بالفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر[(١)].

وقد أكد ذلك أيضًا د. نجيب محمد البهبيتي في كتابه «المدخل إلىٰ دراسة التاريخ والأدب العربيين»، والدكتور محمود حمدي زقزوق في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت»؛ أكَّدا أن رينيه ديكارت قد سرق من أبي حامد الغزالي وخاصة من كتابه المنقذ من الضلال[(٢)].

وبعد أن أجرىٰ الدكتور البهبيتي المقارنة الدقيقة بين الكتابين، ورأىٰ أنها توصل لليقين بأن ديكارت سرق منهجه الذي غير أوروبا من الغزالي، وبين أنها ليست أول سرقات الأوروبيين، قال: (لا

= فلسفة الذات» http://thaqafat.com/2016/03/30348.

(١) انظر: «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» ص: ١٢.

(٢) ينظر مقال للدكتور العليان في جريدة عمان:
http://thaqafat.com/2016/03/30348.

أظن أننا بعد هذا التفصيل في حاجة إلىٰ القول بأن ديكارت قد أغار علىٰ الغزالي غارة لم يرعَ فيها شيئًا، ولم يُقِم اعتبارًا لقيمة أيا كانت هذه القيمة. ولقد قال «دريبر» قولته عن إصرار أوروبا علىٰ إنكار ما أخذت عن العرب، وعدم اعترافها بديونها لهم، وهي الديون التي تثقل ظهورهم، وتغل أعناقهم. وقال ما قال من أن هذا الكذب المفضوح لن يظلَّ خافيًا، وأنه سيأتي اليوم الذي يتكشف فيه التاريخ عن الحق. وقد صدق «دريبر» وهذا جانب من جوانب لا تنتهي حصرًا من أخذ أوروبا عن العرب وإنكارها ما أخذت. ولا أظن أن في الدنيا أخزىٰ منه وجها، وأقبح سحنة.

فالرجل الذي تعتبره أوروبا أبا لفلسفتها الجديدة إنما هو مثال ورقي للغزالي الفيلسوف المسلم، يهرول في طيلسانه، ويتعثر في التماس مواقع كعبيه، لا يمضي خطوة واحدة إلا علىٰ أثر خطوة من خطواته)[١].

ويقول الدكتور عبداللّه العليان: (ولهذا فان الإمام الغزالي كان السباق إلىٰ طرح منهج الشك إلىٰ اليقين، بما يجعله أول من أسس هذا المنهج وليس الفيلسوف ديكارت الذي يسمىٰ أبو الفلسفة الحديثة)[٢].

---

(١) المدخل إلىٰ دراسة التاريخ والأدب العربيين ص٣٢٧ ـ ٣٢٨. دار الثقافة، المغرب الطبعة الثانية ١٤٠٤ ـ ١٩٨٥.

(٢) مقال للدكتور العليان في جريدة عمان:
http://thaqafat.com/2016/03/30348.

ومن يقرأ كتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي، ويقرأ «مقال عن المنهج» لديكارت لا يشكُّ في صحة وقوع هذه السرقة، وسأنقل بعض كلام الغزالي في كتابه الذي يبين ذلك، حين مقارنته مع ما سبق نقله عن ديكارت في هذا البحث، يقول الغزالي: (وقد كان التعطش إلىٰ درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من اللَّه تعالىٰ وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي. حتىٰ انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة علىٰ قرب عهد سن الصبا)[(١)].

فلا فرق بين هذا وبين كلام ديكارت السابق.

وقال: (فظهر لي: أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقىٰ معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقرير ذلك. بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدىٰ بإظهار بطلانه ـ مثلا ـ من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا؛ فإني إذا علمت: أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا، وقلَبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه علىٰ هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم

(١) المنقذ من الضلال ص: ٤٦.

يقيني)[١].

وقال الغزالي: (فأقبلت بجد بليغ، أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهىٰ بي طول التشكيك إلىٰ أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذ يتسع فيها، وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلىٰ الظل فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة ـ بعد ساعة ـ تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل علىٰ التدريج ذرة ذرة، حتىٰ لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلىٰ الكوكب، فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل علىٰ أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل والتجربة تكذيبا لا سبيل إلىٰ مدافعته فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا)[٢].

فترىٰ إنكار الحس أيضًا والأمثلة عينها التي استدل بها ديكارت.

ثم أورد الغزالي إيرادًا علىٰ هذا الدليل العقلي في إنكار المحسوس، وتوقف عنده قليلًا، قال: (فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع

(١) المنقذ من الضلال ص: ٤٧.
(٢) المنقذ من الضلال ص: ٤٨ ـ ٤٩.

متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ .

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلىٰ حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلىٰ يقظتك، كنسبة يقظتك إلىٰ منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ؛ فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا الحاصل لها)[١] .

وهذين الدليلين هما ما استدل به ديكارت في إنكار المحسوس، كما سبق، وبنفس الأسلوب والأمثلة مع تعديل يسير جدًا .

وأما النور الفطري الذي يلجأ إليه ديكارت، فهو من قول الغزالي : (فأعضل الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما علىٰ مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال . حتىٰ شفىٰ اللَّه تعالىٰ من ذلك المرض والاعتلال، وعادت النفس إلىٰ الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها علىٰ أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه اللَّه تعالىٰ في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف علىٰ الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة اللَّه تعالىٰ الواسعة)[٢] .

فذكر النور المقذوف في القلب، وذكر رحمة اللَّه الواسعة، وهو استدلال ديكارت برحمة اللَّه، وهو أصل استدلال ديكارت في كثير

---

(١) المنقذ من الضلال ص : ٥٠ .

(٢) المنقذ من الضلال ص : ٥٢ .

من كلامه ومن ذلك قوله: (مما يتنزه اللَّه واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم)(١)، ويقول: (هذا الإله لا يمكن أن يكون مضلًا لأنه كامل)(٢).

وهو من قول الغزالي: (والنظر العقلي لا يوثق به عندك، ولا يعرف دلالة المعجزة علىٰ الصدق ما لم يعرف السحر والتمييز بينه وبين المعجزة، وما لم يعرف أن اللَّه لا يضل عباده)(٣). فهذه مقارنة تثبت سرقة من ديكارت منهجه «الشك المنهجي» من الغزالي، وهي سرقة بلا بصيرة؛ لأنه قلَّد الغزالي حتىٰ في الشك في المحسوس.



(١) التأملات ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) التأملات ص١٢٩. وقد أفردت لـ«موقف ديكارت من القضاء والقدر» بحثًا مستقلا يسر اللَّه إتمامه.

(٣) المنقذ من الضلال ص: ٨٧.

خاتمة الباب

١- تبين من هذا الباب أن طريقة ديكارت في البحث عن الحقيقة لا توصله إلا لبعض الحقائق القليلة، فهي قاصرة وغير كافية، مع عدم جدواها في إثبات حقائق مثلها أو أهم منها. لذلك لم يؤمن بحقائق كثيرة. إلا أن منهجه نفع في بيئته تلك نفعا كبيرًا بسبب ما لحقها من انحرافات عن بدهيات العقول وأدلة الفطر كبيرة.

٢- كبار مفكري الغرب الذين سرقوا علومهم الصحيحة من المسلمين لم ينصفوا الإسلام، ولم يبينوا حقيقة تقدمهم للناس، وقد وقعوا في أكبر سرقة في التاريخ.

٣- تقدم أوروبا المادي المذهل هو من أثر الوحي المنزل على محمد ﷺ، فليعلم المنبهرون بالغرب، والداعون لرفض الدين أن الدين الإسلامي والتقدم في العلم الشرعي هو سبب التقدم المادي، والعكس بالعكس.

٤- إذا ثبتت سرقة ديكارت من الغزالي، وقد ثبتت سرقات غيره من كبار المفكرين والعلماء الأوروبيين لعلوم المسلمين، فهو وأمثاله إذا من أعرف الناس بحاجتهم لعلماء وكتب علماء المسلمين، وقيمتهم، وأثرهم على أوروبا، وحاجة أوروبا والغرب لهم، فكتمهم هذا الحق من الحياد الكبير عن الأمانة والإنصاف،

ولله الأمر من قبل ومن بعد، فيجب كشف ذلك للناس، ودعوتهم للدين الحق.



الباب الثاني

موقف ديكارت من الدين

التمهيد

حاجة الخلق للدين فوق كل حاجة، ولا صلاح لهم إلا به، والدين وإلاهياته خاصة، لا طريق لليقين فيه إلا عن طريق الأنبياء عليهم السلام؛ لأنه غيب، والعقل لا يمكنه أن يستقل بمعرفة الغيب مفصلًا، لذلك اعترف أساطين الفلاسفة كأفلاطون[(١)] وغيره أنَّ عقول البشر لا توصلهم فيه إلىٰ اليقين. والدين الحق غير المحرف يستحيل أن يعارضه العقل السليم، أو الحس والحقيقة العلمية، أو الفطرة، وإن كان الدين قد يأتي بما يحار فيه العقل، ولكنه لا يأتي بما يحيله العقل.

والعقل مفتقر إلىٰ الدين، وهكذا كان العقل مع الدين إلا أن الكنيسة بسبب تحريفها للدين؛ سببت نفور العقل، والصراع الكبير معه؛ فأصبح العقل والعلم المادي يناقضان الدين، ثم غُلِّب العقل علىٰ الدين المحرَّف، وانتشر الإلحاد في أوربا، ولم يطرأ علىٰ العقل الغربي أن ما في الكنيسة دين محرَّفٌ، وأن الباطل الذي فيها ليس هو من عند اللَّه.

وديكارت كان متدينًا وموقفه منه ومن وجود اللَّه لافت للنظر، فعرضُ موقفه من الدين وتعظيمه له وردوده العظيمة علىٰ الملحدين،

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ص: ٥٣٥.

مهم في ضوء الإلحاد العارم الذي طغىٰ علىٰ فلاسفة أوروبا . ونبين في هذا الباب إن شاء اللَّه كيف انعكس إيمانه بالدين عند من جاء بعده في أوروبا إلىٰ العلمانية والإلحاد .





الفصل الأول

الموقف من الله ﷻ، ووجوده في فلسفة ديكارت

جعل ديكارت اليقين في وجود اللَّه أعظم من أعظم يقين في الوجود، هندسيًّا أو غيره، وفي هذا القول دمغٌ للملحدين؛ يقول ديكارت عن حجج وبراهين وجود اللَّه تعالىٰ أنها: (تعادل بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة)[(١)]، ويقول: (أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببداهة ويقين أكثر مما تعرف وجود اللَّه)[(٢)].

وكأنه يقول، وكما قال المتني:

وليس يصحُّ في الأذهان شيءٌ   إذا احتاج النهارُ إلىٰ دليلٍ

بل يرىٰ أن أدلة وجود اللَّه تعالىٰ أبلغ من وجود النهار، وكلامه إلىٰ هنا كلام صحيح لا شك فيه، وهو متأثر فيه بالنصرانية، وقد قال تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

ويقول: (الفكرة التي لديَّ عن اللَّه أصحُّ ما بذهني من أفكار وأكثرها

(١) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٤.
(٢) السابق، ص١٧٨، ٢٠٦.

وضوحًا وتميُّزًا)[(١)] . ويقول عن أدلة وجود اللَّه تعالىٰ، وأدلة وجود النفس أنها: (أوثقُ وأبينُ ما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة)[(٢)] .

ويقول: (كون اللَّه الذي هو هذا الموجود الكامل، موجودًا هو علىٰ الأقل مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكون برهانًا هندسيًا)[(٣)] .

وذلك لأنه يرىٰ استحالة موصوف له كل الكمالات وهو غير موجود؛ لأن هذا تناقض ظاهر. فقد جعل من الدليل علىٰ وجود اللَّه الخطوة الأولىٰ والأساسية لعلم الطبيعة.

وجعل أيضًا وجود اللَّه تعالىٰ وكماله أساس كل يقين، ومصدر العلم الأسمىٰ، وهذا مما عد من تفرُّدات ديكارت في الغرب، فهو بخلاف كل الفلسفات التي كانت قبله، والتي كانت تجعل الطبيعيات سابقة علىٰ الميتافيزيقا[(٤)] .

بل لم يبق لديكارت في منهجه دليل لليقين بشيء إلا إثبات الكمال للَّه تعالىٰ، وهو ما يسمىٰ في منهجه بـ «السند الإلهي لصحة الحقائق التي نتخيلها»؛ وذلك أنه شكَّ في كل شيء، حتىٰ في التفريق بين المنام واليقظة؛ وذلك لأن الإنسان ـ عنده ـ يَرىٰ في المنام أشياء كأنها حقيقة، فيرىٰ ديكارت أنه لا مانع أن يكون ما يراه في اليقظة

(١) السابق، ص١٥٥.

(٢) السابق، ص٦٠.

(٣) مقال عن المنهج، ص١٦٠.

(٤) انظر: علاقة العقل بالدين عند ديكارت ص٣٤.

هو مجرد منام فقط[١]. ويرىٰ أن اللَّه قادر أن يضلَّه في هذا؛ لكن يرىٰ أن اللَّه تعالىٰ له كل الكمالات فيستحيل عليه أن يخدعنا. فاستحالة وصف اللَّه بالخداع عند ديكارت هو: «دليل صحة الحقائق»، يقول: (هذا الإله لا يمكن أن يكون مضلًّا؛ لأنه كامل)[٢]. فسند اليقين عند ديكارت هو وجود اللَّه وكونه غير مُضِلّ.

ويقول: (من المحال أن يضلَّني اللَّه؛ إذ أنَّ في الخداع أو الغش نقصًا، ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة؛ فلا جرَم أن تعمُّد المخادعة دليل علىٰ الضعف أو علىٰ الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدا في اللَّه)[٣][٤].

فالمقصود أن ديكارت جعل كمال اللَّه تعالىٰ، وعدم مخادعته هو أساس اليقين في كل علومه البشرية.

ويقول: (مما يتنزَّه اللَّه واسع الكرم والرحمة عنه: أن يكون قد خلقني عرضة لضلالٍ مقيم)[٥]، فثقة ديكارت في اللَّه وحسن ظنه به هو ما بقي له من أدلة ينطلق منها لليقين، فجعل اللَّه تعالىٰ (هو المصدر الأعلىٰ للحقيقة)[٦]، و(منبع كل حقيقة)[٧]. ويقول:

---

(١) انظر: مقال عن المنهج، ص١٤٩، التأملات في الفلسفة الأولىٰ، ص٦٦.
(٢) التأملات ص١٢٩.
(٣) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص١٧٨.
(٤) سيأتي الكلام عن موقفه من القضاء والقدر مفصلا إن شاء اللَّه تعالىٰ.
(٥) التأملات ص٧٧.
(٦) التأملات ص٨٠، وانظر: مبادئ الفلسفة ص٣٩.
(٧) مبادئ الفلسفة ص٣٩.

(وجود اللَّه ليس يقينا فحسب، بل من الحق أن يقال: إن كل يقين إنما يعتمد عليه)[١]. ويقول: (أنا أتبيَّنُ تبينًا واضحًا جدًا أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة اللَّه الحق وحدها)[٢].

ويقول أيضًا: (وضح لي كلَّ الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق؛ بحيث يصح لي أن أقول: إني قبل أن أعرف اللَّه ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا)[٣].

فاللَّه سبحانه وتعالى عنده هو أساس كل وجود، وأساس كل يقين، يقول: (يقين البراهين الهندسية نفسه متوقِّف على معرفتنا باللَّه)[٤]. ويقول: (من جهِل اللَّه، فلن يستطيع أن يعرف شيئا آخر معرفة يقينية)[٥].

ويثني الباحث «نظمي لوقا» على موقف ديكارت هذا من وجود اللَّه تعالى يقول: (إنه يجعل من معرفة اللَّه أساسًا لمعرفة العالم، وأساسًا للحق والخير إطلاقًا، ومحورًا للفضيلة، ثم قطبًا تتجه إليه النفس، مجنَّدة كل عناصرها ومدربة على الائتمار والطاعة، بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود، وواهب المعرفة، وباري الخير بإرادته الكاملة.

(١) التأملات في الفلسفة الأولى ص٢٠٧.
(٢) السابق، ص٢٠٧.
(٣) التأملات، ص٢٢١.
(٤) السابق، ص٥٩. وانظر منه ص٢١٨.
(٥) مبادئ الفلسفة ص٥٩.

وإنه ليحتمي في اللَّه من الشكِّ، كما يحتمي من تمرُّد الوثني الذي ينكر العجز، ويسخر بالخير والشر جميعًا، كما يحتمي من تسليم الرواقي الذي إن هو إلا ثورة مقلوبة، وسخط تخفيه الكبرياء)(١).

ومع هذا؛ إلا أن منهج ديكارت هنا يلاحظ عليه ملاحظات؛ منها:

الأولىٰ: أن اللَّه تعالىٰ جعل هناك طرقًا للوصول إلىٰ الحقائق الأخرىٰ غير الميتافيزيقية، كأدلة الحس ـ ومنها التجربة والملاحظة والاستقراء ـ علىٰ المحسوسات، بل وبعض الغيبيات، وأدلة المتواترات، وكذا الأدلة العقلية القطعية. أو الرياضية، فلو كان المتأمل فيها ملحدًا، لا يقر بوجود اللَّه تعالىٰ لأمكن أن يصل فيها إلىٰ يقين. فطرق المعرفة ليست محصورة فيما اعتقده ديكارت وإن كان توفيق اللَّه تعالىٰ هو سبب كل معرفة صحيحة، ومشيئته تعالىٰ قبل كل مشيئة.

الثانية: أن ديكارت قد حجَّر واسعًا؛ فلازم مذهبه وصف اللَّه بأنه أضلَّ الخلق فيما يتعلق بالمحسوس، فإن ديكارت ينكر المحسوسات كما سبق.

فعلىٰ مذهبه يكون اللَّه ـ تعالىٰ عن ذلك ـ شكك الخلق في المحسوسات، وفي كثير من الغيبيات، فلم يبق عنده يقين إلا في وجود اللَّه ووجود النفس، واللَّه تعالىٰ منزه عن ظلم أحد، فإنه

(١) «اللَّه أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت» ص١٨٥ .

تعالىٰ خلق الخلق ورزقهم وجعل لهم الأسماع والأبصار والعقول، بل أرسل لهم الرسل وأنزل إليهم الكتب، إضافة إلىٰ ذلك، وبين طريق الحق من الباطل بأدلة يقينية لا تحتمل أدنىٰ شك.

والحمد للَّه رب العالمين.





الفصل الثاني

تعظيم ديكارت للدِّين، وسبب أثره العكسي على أوروبا

كان ديكارت يعظم الدين ـ النصراني طبعًا ـ، وهذا خير من الإلحاد، وقد سبق ذكر شيء حول ذلك في ترجمته، ومما قاله في ذلك: (وكنت أُجلُّ علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة؛ لكن لما علمت علمًا مؤكدًا أن الطريق إليها ليس ممهَّدًا لأجْلِ الجهلاء أقل مما هو ممهَّد لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحىٰ بها والتي تهدي إلىٰ الجنة هي فوق فهمنا؛ لم يكن لي أن أجرؤ علىٰ أن أسلِمها لضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانًا موفقًا تحتاج لأن يُمدَّ الإنسان من السماء بمددٍ غير عادي، وأن يكون فوق مرتبة البشر)[١].

ويقول: (هذه الأمم لا تكون حاصلة علىٰ نظام يبلغ من الأحكام مبلغ ما عند الأمم التي منذ بدأ اجتماعها، قد اتبعت شرائع مشرِّع حكيم، كذلك يكون جد يقين أن هيكل الدين الصحيح، الذي شرع اللَّه وحدَه أحكامه، يجب أن يكون خيرًا في النظام من كل ما

(١) مقال عن المنهج ص١١٧.

عداه، إلىٰ الحد الذي لا يبارىٰ)[(١)].

وكان يوصي بقضية الدين، يقول: (لن يجمُل بي في هذا المقام أن أطيل الكلام في التوصية بقضية اللَّه، وقضية الدين لدىٰ من كانوا دائمًا أمتن دعائمها)[(٢)].

وهو متمسك بالدين الذي نشأ عليه، يقول: (حقائق الإيمان لها دائما المنزلة الأولىٰ في اعتقادي)[(٣)]، ونوىٰ من بداية تأسيس منهجه[(٤)] كما يقول: (المحافظة علىٰ الديانة التي أنعم اللَّه بها عليَّ؛ بأن نشأت فيها منذ طفولتي)[(٥)].

ويقول مقرِّرا عقيدته ـ النصرانية ـ: (يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله اللَّه، وإن يكن فوق متناول مداركنا؛ فإذا أنعم اللَّه علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تُجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسُّد والتثليث، لم يستعصِ علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهمًا واضحا؛ ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة اللَّه، وفي أعماله أشياء كثيرة تُجاوز متناول أذهاننا)[(٦)].

وقد صرح بإبعاد العقل فيما يتعلق بالعقيدة؛ يقول: (ننأىٰ

---

(١) مقال عن المنهج ص١٢٢.
(٢) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٦.
(٣) مقال عن المنهج، ص١٤٤.
(٤) السابق، ص١٣٧.
(٥) السابق، ص١٣٨.
(٦) السابق، ص٦٨.

بأنفسنا دائمًا عن الخوض في المجالات التي تدور حول اللامتناهي.
إن مما لا يقبله العقل أن نتصدىٰ له ونحن متناهون، لتحديد شيء عنه، وكأننا بهذا نفترضه متناهيا)[١].

ويقول: (ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية علىٰ استدلالاتنا، ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي ألا نعتقد شيئا لم ندركه إدراكًا واضحًا جدًّا؛ ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل؛ وهي أن ما أنزله اللَّه هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر. فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، وجب أن نُخضع حكمنا لما يجيء من عند اللَّه. أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلِّم بصحة شيء لم يتحقق منه، ولا أن يركن إلىٰ الثقة بالحواس، أي: أن يكون اطمئنانه إلىٰ ما تلقاه في طفولته من أحكام هو جاء أكثر من اطمئنانه لما يقتضي به العقل الناضج)[٢].

ففرَّق بين اللاإلهيات، وبين غيرها، فلم يُخضع الإلهيات لمنهجه العقلي، ويلاحظ أنه خلط الحق بالباطل، فالذي لا يجوز للعقل الخوض فيه في جانب من لا أول له ولا آخر ـ وهو ما يسميه أللامتناهي ـ هو كيفية صفاته تعالىٰ وكيفية أفعاله، وتعليل شرائعه تعالىٰ الغير معقولة المعنىٰ، فلا يجوز إنكار ما يأتي منه تعالىٰ إذا صح ذلك ولو حار فيه العقل.

(١) السابق، ص٦٨.
(٢) مبادئ الفلسفة ص١٠٠.

لكن الدين الحق يستحيل أن يأتي فيه ما يحيله العقل، وما يقطع العقل السليم ببطلانه، كما وقع فيه ديكارت كاعتقاده التجسد والتثليث، وغيرهما من العقائد النصرانية الباطلة. وهو يدل على أن تمسكه بهذه العقيدة إنما هو تعصب وتقليد أعمى، وإلا فإن الحق من أي مصدر جاء لا يمكن أن يعارض حقًّا جاء من مصدر آخر، فصريح المعقول يوافق دائما صحيح المنقول، والحقيقة العلمية لا تعارض أيضًا صحيح منقول ولا صريح معقول، وكذا والفطرة، وهذه لم يهتد بها إلا من آمن بمحمد ﷺ، فسلم من التناقض وازدواجية المعرفة والشك والحيرة والقلق والعبودية للخلق والحمد للَّه. لكن المقصود أن العقيدة النصرانية تعارض العقل السليم في كثير من عقائدها.

وقد استُنكر على ديكارت إدخال مثل هذه المسألة في كتاب فلسفي؛ يقول د. عثمان أمين: (ربما بدت هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة المسيحية مجاوزة بعض الشيء لما ينبغي في كتاب فلسفي وعلمي، يحاول صاحبه أن يبين أن كل ما في العالم يستطاع تفسيره، دون أسرار عن طريق القوانين الطبيعية. ولكن ديكارت كان شديد الفزع من رقابة الكنيسة وغضبها)[(١)].

إذًا العقائد الباطلة التي يؤمن بها ديكارت تعارضت مع منهجه العقلي، فأخرجها عن ذلك، وليس سببه في نظري هو «الشك المنهجي» الذي انتهجه، ولا عدم إخلاصه للكنيسة، لئلا يظن

(١) حاشية مبادئ الفلسفة ص٦٨.

التناقض ـ بين كونه يعظم الدين، وبين كون منهجه سبب العلمانية والإلحاد ـ لكنه بسبب ما في الكنيسة من انحراف وتناقض، ومناقضة للعقل السليم القطعي، بسبب ما أدخل فيها من الخرافة.

فلم يفرِّق ديكارت بين قبول ما يحار فيه العقل، وبين ما يحيله العقل من الدين المحرف؛ لأنه تَبيَّن أن طرْد منهجه الشكي العقلي، سيجعله يكفر بدينه النصراني بسبب ما فيه مما يناقض العقل كما سبق. لذلك رأىٰ كثير من المفكرين الغربيين أن مذهب ديكارت هو سبب الإلحاد في أوروبا، وأنه رائد للتنويريين وللثورة الفرنسية؛ لأنهم طردوا منهجه العقلي وآمنوا به فرأوا أن بعض عقائدهم تناقض ذلك.

فقرر جون لويس أنَّ ديكارت أحلَّ البحث الحرَّ محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل الإيمان، وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير. وقال بسكال في»خواطره» : (لا أستطيع أن أغفر لديكارت، فقد كان بوده، في مجمل فلسفته، لو أنه استغنىٰ عن اللَّه، ولكنه لم يتمالك من أن يعترف له بضربة من اصبعه ليحرك الكون، وبعد ذلك صرف النظر عنه)[١]، لذلك تطورت الديكارتية حتىٰ أصبحت كما تنبأ «بوسوبه» وكما قال «كراكيولي» : (أخطر أعداء المسيحية)[٢].

ويقول الدكتور أحمد السيد رمضان: (فكان من آثار الروح الديكارتية أن انطلقت الأذهان من عقالها، وأرادت أن تخضع للفحص

---

(١) خواطر بليز باسكال ص٣٤.

(٢) انظر النقول السابقة: الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص١٥٢ ـ ١٥٣.

والنقد كل شيء، وطالبت بتوخي البداهة حتىٰ في الأمور التي لم تكن تتطاول إليها العقول؛ واستعملها أهل الجرأة من المفكرين سلاحًا لتقويض أسس الاعتقاد والإيمان)(١).

وإذا علمنا أن العقل السليم لا يعارض النقل الصحيح، بل ينتصر له ويؤيده، علمنا أنه لا خطر علىٰ الدين الحق من التفكير السليم. لذلك يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (فظنَّ مقلدوا الغرب منَّا ـ الذين تعلموا الدين أيضًا رغم كونهم مسلمين ـ أن منهج «ديكارت» أضرَّ بدينهم كما أضرَّ بالنصرانية، وهم مخطئون في فهم موقف دينهم، وفي فهم حقيقة هذه الفلسفة. ففي خطأهم الأول أساءوا الظن بالإسلام، وفي خطأهم الثاني أساءوا الظنَّ بالعقل، واتبعوا فلسفة القرون الوسطىٰ المتأثرة من المسيحية)(٢).

بل القرآن دعا إلىٰ البحث عن التناقض فيه، وتحدىٰ أن يوجد ذلك فيه، قال تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء].

قال ابن كثير: (أي اضطرابًا وتضادًّا، وهذا سالم من الاختلاف)، ودعا القرآن إلىٰ التأمل والتدبر بالعقول فيه، قال تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد].

فكلما تأمل العقل السليم في القرآن عرف أنه الحق، وأنه كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾

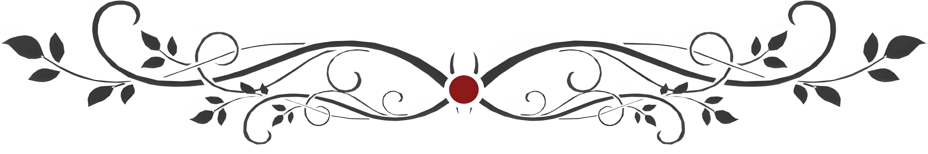
---

(١) الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص ١٥٣.

(٢) موقف العقل والعلم (١/ ٢١٥).

﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ٤٢﴾
[فصلت].





الفصل الثالث

أدلة وجود الله عند ديكارت

من أكبر القضايا التي أشغلت الفلاسفة من قديم هي أدلة وجود اللَّه، ولا شك أن العقول السليمة، والفطرة، والحِسَّ كلها أدلة علىٰ وجود اللَّه تعالىٰ، بل أدلة وجود اللَّه تعالىٰ هي أوضح الأدلة البدهية الظاهرة. فالفلاسفة إذًا أشغلوا أنفسهم بأمر بدهي، إلا أن بعض هذه الأدلة قد يحتاجها من فسدت فطرته[(١)].

وقد أبدىٰ ديكارت أدلَّة صحيحة في ذلك، ومن مقاصد هذا الكتاب إبرازها، ويرىٰ أنه يجب أن يبرهن علىٰ وجود اللَّه بالعقل وهو العقل الاستدلالي البرهاني؛ يقول: (لقد كان رأيي دائمًا أن مسألتي اللَّه والنفس أهم المسائل التي تبرهن بأدلة الفلسفة خيرًا مما تبرهن بأدلة اللاهوت؛ ذلك وإن كان يكفينا نحن معاشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هناك إلها.. فيبقىٰ أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر علىٰ إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل وربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن لم نثبت لهم

---

(١) انظر: «أدلة الفلاسفة علىٰ وجود اللَّه ـ دراسة نقدية ـ»، للدكتور عبدالكريم نوفل عبيدات، مجلة جامعة دمشق (المجلد التاسع، العدد الأول ـ ٢٠٠٣).

أولًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي)[١].

ومع حاجة كثير من الخلق للأدلة العقلية الصحيحة، إلا أن في كلام ديكارت هذا ملاحظة؛ وهي الظنَّ أن أدلة الوحي ليس فيها حجج عقلية، وهذا سببه ضعف أدلة وجود اللَّه والرد علىٰ الملاحدة في كتب النصارىٰ المقدسة عندهم، لذلك لم يجدها ديكارت كافية لإقناع الملاحدة؛ فيرىٰ أن الأدلة التي جاءت بها الكنيسة لا يصلح عرضها علىٰ الملاحدة؛ لأنها تُشعرهم بوقوع الغلط وهو وقوع الدور الممتنع[٢]، وهذا سببه تحريف كتب اللَّه الذي فعله رجال الدين، واعتمادهم علىٰ الفلسفة.

والحق أن الأنبياء عليهم السلام جاءوا بالأدلة النقلية والعقلية، بما لا يستطيعه البشر من ذلك، وفي القرآن من ذلك ما لم يأت به نبي قبل نبينا محمد ﷺ، ولم يَنزل به كتاب، وأصح الأدلة العقلية التي جاء بها الخلق وغيرهم لإثبات وجود اللَّه موجودة في القرآن بأيسر الطرق. ولو أن ديكارت هداه اللَّه وقرأ القرآن[٣] وكان متجرِّدًا

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٣٩.

(٢) انظر: التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٠.

(٣) بلوغ الاسلام لديكارت لا شك فيه، ومما يبين ذلك قوله عن المنطق الأرسطي: (أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرىٰ هي أدنىٰ من أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور بل هي كفَنِّ «لُلْ»، ينفع في أن نتكلم فيما نجهل من غير تمييز) مقال عن المنهج ص٢٨، يقول المحقق مترجمًا لـ(لل) الوارد في كلام ديكارت هذا: (هو رايموند لل، العالم الفيلسوف الكيماوي الرحالة المبشر، وهو من أعجب شخصيات =

لعرف من الحقائق، ومن أدلة العقول ما يكفيه ويشفيه، ولو عرف ذلك علماء الغرب لخرجوا مما هم فيه من التِّيه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبينًا اشتمال الوحي علىٰ الأدلة العقلية علىٰ مسائل الإلهيات: (ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان؛ من أن اللَّه ﷻ بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في ذلك العلم ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته علي أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها اللَّه في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا

= العصور الوسطىٰ، ولد في بالما سنة١٢٣٥، ومات مرجومًا في ١٣١٥. وقد تعلم علوم العرب، لغتهم في الأندلس كي يدعو المسلمين إلىٰ المسيحية، ويظهر أن جرأته وحماسه الفائقين كانتا تشفعان له في غض أمراء المسلمين عنه والتسامح معه. وله مؤلفات كثيرة جدا، يقول البعض أنها تبلغ أربعة آلاف كتاب) فـ(لل) هذا من أشهر ما نقل في ترجمته دعوة المسلمين إلىٰ النصرانية، وكان ديكارت يعرف ترجمته جيدا، لما وصفه به من وصف في كلامه السابق. وكذا ثبت وجود نسخة من كتاب الغزالي (المنقذ من الضلال) باللغة اللاتينية في مكتبة ديكارت، وعليه تعليق بخط ديكارت.
انظر: وانظر: «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» ص: ١٢، المدخل إلىٰ دراسة التاريخ والأدب العربيين ص٣٢٧ ـ ٣٢٨. ثم إن جهل العلم بالإسلام في فرنسا في ذلك الوقت علىٰ أمثال ديكارت بعيدٌ جدًّا، خاصة إذا علم أن فرنسا منها تنطلق طليعة الحروب الصليبية منذ العصور الوسطىٰ.
ثم إن فرنسا جارة للأندلس فهم أعرف من غيرهم بحضارة المسلمين هناك، بل كانت أولىٰ الغزوات الإسلامية لفرنسا كانت سنة ٩٦هـ في أيام طارق بن زياد، وعدد المسلمين في فرنسا أيام «ديكارت» بالملايين. يرجع إلىٰ كتب تاريخ الإسلام في الأندلس وغيرها.

﴿ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر: ٢٧]؛ فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية)[١].

ويُسفِّه ديكارت طريقة فلاسفة العصور الوسطىٰ، وكونهم يستصعبون الأدلة العقلية التي بهذا الشأن علىٰ وجود اللّٰه بسبب أنهم كما يقول: (لا يرفعون عقولهم قط إلىٰ ما فوق الأشياء المحسوسة، وأنهم تعودوا ألا يعتبروا شيئا من الاشياء إلا إذا تخيلوا؛ وهذه طريقة في التفكير خاصة بالأشياء المادية)[٢].

وقد جعل ديكارت من أهم وظائفِهِ: الردُّ علىٰ من أنكر وجود اللّٰه، يقول عن هدفه في تأليف كتابه (التأملات) أنه إجابة دعوة الكنيسة في إظهار أقصىٰ ما تملكه العقول في الرد علىٰ منكري تميز النفس عن البدن، وبقائها بعد فناء الجسد، وجعله أيضا رد علىٰ منكري وجود اللّٰه[٣].

ويقول في «المقال»: (ليس خطأ بعد خطأ الجاحدين للّٰه، وهو خطأ أعتقد أنني دحضته دحضًا كافيًا)[٤].

لذلك ذكر أدلة كثيرة علىٰ وجود اللّٰه تعالىٰ، وإن كان يرىٰ (أن

---

(١) درء التعارض (١/٢٨).

(٢) مقال عن المنهج، ص١٦١.

(٣) التأملات ص٥٨.

(٤) مقال عن المنهج، ص١٨٧.

أغلب الحجج التي أوردها كثير من فطاحل المفكرين في هاتين المسألتين، هي في مرتبة البراهين إذا فهمت علىٰ الوجه الصحيح، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة). لكنه يسعىٰ للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها في ترتيب واضح متين؛ ليظهر للناس أنها براهين صحيحة(١).

فقد سُبق إلىٰ أدلته علىٰ وجود اللَّه تعالىٰ كما نبه علىٰ ذلك، لكنه عرضها بأسلوب آخر مغاير لأساليب من سبقه، يقول مهدي فضل اللَّه: (يستخدم ديكارت للبرهنة علىٰ وجود اللَّه منهجًا مغايرًا لكل مناهج الفلاسفة السابقين عليه؛ كان الفكر الفلسفي قبل ديكارت يحاول إثبات وجود اللَّه عن طريق إثبات وجود العالم الخارجي أولًا، والاستناد عليه. أما ديكارت، فإنه بعدما أثبت وجود أنيّته، بأنه كائن أو جوهر مفكر؛ ووجد في نفسه أفكارًا فطرية لا مجال للشك فيه، منها فكرة «الكامل اللامتناهي»، سلك مسلكًا مغايرًا لكل الفلاسفة القدامىٰ، وقام يثبت وجود اللَّه عن طريق براهين ثلاثة كل منها كاف بحد ذاته للاستدلال علىٰ وجود اللَّه)(٢).

وذكر هنا مهدي فضل اللَّه وغيره أنها ثلاثة براهين، لكن بقراءة كلام ديكارت من سائر كتبه يظهر أنها أكثر من ذلك كما سأذكر بإذن اللَّه.

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٢.
(٢) فلسفة ديكارت ومنهجه ص١٣٠.

✍ **وخلاصة أدلة ديكارت مع ذكر ما في بعضها من ملاحظات ما يلي:**

الدليل الأول: ويسمى بالدليل الأنطولوجي[(١)]، وهو إثباته كمال اللَّه، وكونه تعالى له جميع الكمالات؛ وبما أن الوجود كمال إذن فاللَّه موجود، يقول ديكارت» ([أنا] في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن اللَّه موجود؛ بعد ان افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعها، ما دام الوجود واحدًا منها. وهذه الضرورة كافية ـ متى تبينت أن الوجود كمال ـ في أن تحملني على أن استنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقا)[(٢)].

وخلاصة هذا الدليل كما يلي:

١ ـ اللَّه تعالى له كل كمال.

٢ ـ الوجود كمال.

٣ ـ فاللَّه الأعلى موجود[(٣)].

وقد استدرك الشيخ مصطفى صبري على هذا الدليل وأنه لا يصلح ردًّا على من أنكر وجود اللَّه، لكنه يصلح لمن يثبت وجود اللَّه، يقول الشيخ: (أما الذي لا يعرف وجود اللَّه، ويريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات، أو الذي يعرف وجوده، و يريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع، فيقال له: إن سندك هذا في إثبات

(١) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه ص١٣٠، علاقة العقل بالدين عند ديكارت ص٣٣.

(٢) التأملات، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣) انظر: حاشية التأملات ص٢١٦.

وجـود اللَّه قـضية موجـبة، تـتوقف صـحتها منطقـياً علـىٰ وجـود موضـوعها[١]، الـذي أنـت بـصدد إثبات هـذا المدعىٰ، فتحتاج في تصحيح دليلك إلىٰ مراجعة دعواك، و هي المصادرة علىٰ المطلوب، المعروف بطلانها عند العلماء)[٢]. وهـو استدراك ظاهر الـصحة، واللَّه أعلم.

الدليل الثاني: وهـذا الدليل أدرجه بعضهـم تحت الأول إلا أن المـتأمل يجـد فـرقًا بيـنهما؛ لأن الأول إثـبات الكمـال للَّه مـن غيـر استدلال عليه بشيء، سوىٰ الفطرة والضرورة، وهذا استدلال علىٰ الكمـال بوجـود الـنقص في المخلـوق. وخلاصـة هـذا الدلـيل أن ديكارت جعل كونه شاكًا دليل علىٰ نقصه، يقول: (لما فكرت في شـكوكي، وأن مـؤدىٰ هـذا أن ذاتي لـم تكـن تامـة الكمـال؛ لأنـني تَبيَّـنتُ أن المعـرفة كمـال أكـبر مـن الـشك، رأيـت أن أبحـث أني تعلمت أن أفكر في شيء أكمل مني)[٣].

فتوصل بهذا إلىٰ ضرورة وجود موجود وجوده أكمل من وجوده، وهـذه الفكـرة وهـي وجـود ذات أكمـل من وجود المخلوق، يرىٰ أنه لا يمكـن استمدادها من العدم، يقـول: (لأن استمداد تلك الفكرة من العدم أمر جلي الاستحالة. إذن فأنا لا أقدر أيضًا أن استمد هذه الفكـرة من نفسي، وعلىٰ ذلـك بقي أن تكون هذه الفكرة قد ألقيت

---

(١) وهو وجود اللَّه.
(٢) موقف العقل والعلم (٢/ ٢٢٧).
(٣) مقال عن المنهج، ص١٥٥.

إلي من طبيعة هي في الحقيقة أكبر مني كمالًا، بل ولها من نفسها كل الكمالات التي أستطيع أن أتصورها، وإذا أردت التعبير بكلمة واحدة عن تلك الطبيعة فإن المراد بها اللَّه.. أنا تابع له، ومن لدنه حصلت علىٰ كل ما هو لي)[(١)].

وهذا دليل صحيح.

الدليل الثالث: دليل «الضرورة إلىٰ خالق» في قول ديكارت: (لو كنت خالق وجودي لكنت منحت نفسي جميع الكمالات التي تنقصني، والتي لدي فكرة عنها؛ لأن خلق هذه الكمالات التي ليست إلا أحوالًا للجوهر أسهل من خلق الجوهر نفسه)[(٢)].

ويقول: (لو كنت مستقلا عن كل شيء سواي، وكنت أنا نفسي خالق وجودي، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئا، ولما كنت بالإجمال مفتقرا إلىٰ أي كمال، لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي، وأكون حينئذ إلها)[(٣)].

وهذا يختلف عن الدليل الذي قبله أيضًا؛ لأن الذي قبله يتكلم عن وجود فكرة الموجود الكامل، وهذا يتكلم عن ضرورة وجود الكامل؛ لأن النقص في المخلوق يستلزم وجود الخالق، فالفقير محتاج للغني.

وهذا الدليل ممكن أن يستنبط من عموم قوله تعالىٰ: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ

(١) مقال عن المنهج، ص١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) التأملات ص١٢٦.
(٣) التأملات ص١٥٧.

مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور].

الدليل الرابع: «دليل قياس الأولىٰ»، يقول ديكارت: (بقدر ما تتصور من الكمال في شيء، ينبغي أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالًا)[١]، وهذا صحيح لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وواهب الكمال أولىٰ به، فلله المثل الأعلىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم].

الدليل الخامس: ويسميه بعض الباحثين مثل «فيشر» بـ«الدليل الإنساني»[٢]، وهو وجود (فكرة وجود اللَّه) نفسها، يقول ديكارت: (فكرة موجود كامل إطلاقًا وهي فكرة نجدها فينا تشمل قدرًا من الحقيقة الموضوعية، أي تشارك بالتصور في قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة علىٰ الإطلاق. وهذا ما أوضحته بإيراد التشبيه بآلة في غاية البراعة والإتقان، ترد فكرتها علىٰ ذهن صانع ما، فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعي، لابد له من علة معينة، إما أن تكون علم ذلك الصانع، أو علم واحد غيره تلقىٰ هو عنه تلك الفكرة.

فكذلك يمتنع بالنسبة إلىٰ فكرة اللَّه التي فينا ألا يكون اللَّه ذاته علة لها)[٣].

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٦٢.
(٢) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه ص١٣٠.
(٣) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٢. وانظر ص: ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٥٤.

ويقول: (ما دمنا نجد في أنفسنا فكرة إله أو موجود كامل علىٰ الإطلاق، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التي أوجدت تلك الفكرة فينا، ولكن بعد التفاتنا إلىٰ ما تمثله لنا من عظيم الكمالات؛ نجد أنفسنا مضطرين إلىٰ الإقرار بأنها إنما جاءت إلينا من موجود كامل جدًّا، أي: من إله هو موجود حقًّا؛ لأنه ليس من البيِّن فقط بالنور الفطري أن العدم لا يمكن أن يكون موجدًا لشيء مهما يكن، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجًا عن الأقل كمالًا أو تابعًا له؛ بل لأننا نرىٰ أيضا بهذا النور نفسه أن من المحال أن يكون لدينا فكرة أو صورة لأي شيء ما لم يكن في أنفسنا أو خارج أنفسنا أصل يحوي بالفعل جميع ما نتمثله بتلك الفكرة من كمالات، ولكن من حيث إننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص، وأننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التي نتمثلها، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا، بالغة غاية الكمال، أي: هي اللَّه، أو علىٰ الأقل أنها كانت في اللَّه من قبل[١]، وبما أنها لامتناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فيه)[٢].

ويقول: (متىٰ تصور الوجود الضروري الأبدي متضمنا في فكرته عن الوجود الكامل إطلاقًا، لزم أن يستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقًّا)[٣].

ويظهر لي أن هذا دليل الفطرة نفسه، فهي فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها.

---

(١) يفهم من كلام ديكارت وصف اللَّه بالكمال أزلا وابدًا، وهذا المعنىٰ حق.
(٢) مبادئ الفلسفة ص٦٣.
(٣) مبادئ الفلسفة ص٦١.

الدليل السادس: «دليل البقاء»، وهو من القيومية، والبعض يسمية «دليل الخلق المستمر»[(١)]، وفيه نظر؛ لأن القيومية والإبقاء تكون بعد الخلق، وخلاصة الدليل أن بقاء الإنسان إلىٰ أجل يحتاج إلىٰ قوة وقدرة من غيره، ويجب أن تكون موجودة، وأن تكون هي باقية لا تفنىٰ، كما أن وجود المخلوق محتاج إلىٰ خالق، يقول ديكارت: (آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود اللَّه؛ ما أظن أن أحدًا يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا التفت إلىٰ طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة؛ ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها علىٰ بعض، ولا يجتمع بعضها مع بعض أبدًا. فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه، وما لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا، أي: حافظة لبقائنا. ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستقرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر علىٰ إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته؛ لا بد أنه قادر علىٰ حفظ بقائه هو ذاته، وهو خليق أن لا يفتقر إلىٰ من يحفظه ويبقيه، ذلكم هو اللَّه)[(٢)].

وهو دليل صحيح أيضًا.

الدليل السابع: دليل امتناع التسلسل في العلل[(٣)]، وهو دليل صحيح مشهور، يقول ديكارت: (من حيث أني شيء يفكر، وفي

(١) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه ص١٣٠.
(٢) مبادئ الفلسفة ص٦٥ ـ ٦٦.
(٣) التأملات ص١٦٠ ـ ١٦١.

نفسي فكرة عن اللَّه، كائنة ما كانت علة وجودي، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضًا شيء يفكر؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلىٰ اللَّه. ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرىٰ؛ لأنه لو كان وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هي اللَّه؛ لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها، فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة علىٰ [أن] تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته، وبعبارة أخرىٰ لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي أتصورها في اللَّه، أما إذا كان وجودها عن علة أخرىٰ غير ذاتها، فلنا أن نتساءل من جديد، وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية: هل وجودها من ذاتها أو من غيرها، ونتدرج حتىٰ نصل أخيرًا إلىٰ علة قصوىٰ ستكون هي اللَّه. وجلي جدًّا أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلىٰ غير نهاية)[(١)].

الدليل الثامن: «دليل الفطرة» يقول ديكارت عن فكرة وجود اللَّه: (هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت.. والحق أنه لا ينبغي أن نعجب أن اللَّه حين خلقني غرس في هذه الفكرة؛ لكي تكون علامة الصانع مطبوعة علىٰ صنعته)[(٢)].

ولا شك أن اللَّه تعالىٰ فطر الناس علىٰ توحيده ومعرفته، كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ

(١) التأملات ص١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) التأملات ص١٦٣.

عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الروم].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإنه تعالىٰ فطر خلقه علىٰ معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره، كما تقدم عند قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وفي الحديث: (إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم)[(١)].

وقوله: ﴿تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ قال بعضهم: معناه لا تبدلوا خلق اللَّه، فتغيروا الناس عن فطرتهم التي فطرهم اللَّه عليها. فيكون خبرا بمعنىٰ الطلب، وهذا معنىٰ حسن صحيح. وقال آخرون: هو خبر علىٰ بابه، ومعناه: أنه تعالىٰ ساوىٰ بين خلقه كلهم في الفطرة علىٰ الجبلة المستقيمة، لا يولد أحد إلا علىٰ ذلك، ولا تفاوت بين الناس في ذلك؛ ولهذا قال ابن عباس، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، والضحاك، وابن زيد في قوله: ﴿تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ أي: لدين اللَّه.

وقال البخاري: قوله: ﴿تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾: لدين اللَّه، خلق الأولين: دين الأولين، والدين والفطرة: الإسلام.

[ثم روىٰ البخاري بإسناده عن أبي] هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: (ما من مولود يولد إلا علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تُنتَج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)؟ ثم يقول أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ

---

(١) رواه مسلم (٢٨٦٥).

عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ ﴾[١]).

ولخَّص ديكارت بعض حججه على وجود اللَّه بقوله: (كل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لإثبات وجود اللَّه تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي، ويكون في نفسي فكرة إله، ما لم يكن اللَّه موجودًا حقًّا ـ أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية، التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها، هذا الإله المنزه عن كل عيب، المبرأ من شوائب النقص. ويتبين من هذا بيانا كافيا أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعًا، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب)[٢].

وكما أثبت ديكارت وجود اللَّه فهو يثبت انه تعالى لا شريك له في وجوده وصفاته، يقول: (لا يمكنني أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته، وإذ سلمنا بأن ثمة إلها هو الآن موجود، فإني أرى بوضوح أنه لابد أن يكون موجودًا منذ الأزل، ولابد أن يكون موجودا إلى الأبد، وأخيرًا أتصور في اللَّه صفات أخرى كثيرة لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئا)[٣].

وهذا حق، يقول تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾

---

(١) رواه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨).

(٢) التأملات، ص١٦٤.

(٣) التأملات، ص٢١٧.

[الأنبياء: ٢٢]، وأما كونه تعالىٰ موجودًا منذ الأزل، ولا بد أن يكون موجودًا إلىٰ الأبد، فيؤيده العقل القطعي، وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وقد فسرها النبي ﷺ فقال: (أنت الأَوَّلُ فَلَيسَ قَبلَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْآخرُ فَلَيسَ بَعدَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الظَّاهرُ فَلَيسَ فَوقَكَ شَيءٌ، وَأَنتَ الْبَاطنُ فَلَيسَ دونَكَ شَيءٌ)(١).

كما أن ديكارت رد أيضًا علىٰ منكري اليوم الآخر(٢).



(١) رواه مسلم (٢٧١٣).

(٢) مقال عن المنهج، ص١٨٧.

خاتمة الباب

نخرج من هذا الباب بنتائج، أهمها:

١- دراسة موقف ديكارت من الدين ونقد ذلك في ضوء النقل والعقل الصحيحين في غاية الأهمية.

٢- يحمد لديكارت موقفه من الدين، وتعظيمه للدين، ورده علىٰ الملحدين، وعزله كلام أرسطو عن الدين، لكن ليته عزل ما أدخل في الدين من الأباطيل الأخرىٰ من غير أرسطو.

٣- لم يفرق «ديكارت» بين ما يحار فيه العقل، وما يحيله العقل مما يأتي به الدين، فيستحيل أن يأتي في الدين الحق ما يحيله العقل، لكن يأتي الدين بما يحار فيه العقل.

٤- تمسُّك ديكارت بالدين النصراني مع منهجه العقلي، سبَّب تناقضًا، فاضطر ديكارت لإخراج الدين عن التفكير العقلي، مما سبب الإلحاد والكفر بالكنيسة لمن جاء بعده، بسبب النفور من التناقض، وعُدَّ ديكارت عدوًّا للكنيسة وسببًا لهذا الإلحاد. والحق مع ما في منهج «ديكارت» من ضعف أن ما في الكنيسة من محالات وخرافات هو سبب ذلك.

٥- تعظيم ديكارت للدين هو تعظيم لدين النصارىٰ، وهو في مقابل طغيان الإلحاد، ومعلوم أنه إذا كان انتصار أهل الكتاب علىٰ

الفرس يفرح به المؤمنون كما في سورة الروم، فانتصار النصرانية علىٰ الإلحاد أولىٰ. لكن ليس دين ديكارت هذا مما ينفعه في الآخرة، أو يخرجه من الكفر والشرك؛ لأنه لم يؤمن بمحمد ﷺ، ويتبع شرعه، وقد بلغه الإسلام والقرآن كما سبق إثباته.

٦- أوروبا في حاجة للإسلام للخروج من التيه والتناقض والحيرة والشك. فلا علاج لهم إلا هذا.

٧- الدين ضرورة للخلق، ولا يمنع التقدم في العلوم، لذلك دافع عنه ديكارت الذي اخترع الهندسة التحليلية، وأبدع في الرياضيات، وأثبت أن أدلة وجود اللَّه أعظم يقينًا من أدلة الهندسة والرياضيات؛ فحبذا نشر كلامه عن الدين في أوساط العلمانيين والملاحدة في الشرق والغرب.



الباب الثالث

مفهوم القضاء والقدر عند ديكارت

تمهيد: مقدمات حول القضاء والقدر

الإيمان بالقضاء والقدر أحد أركان الإيمان الستة، وهو من أكبر أسباب سعادة المرء وطمأنينته، أو شقائه وخوفه وحيرته واضطرابه، إذا لم يؤمن بها على الوجه الصحيح، وقد كثر الاضطراب فيه جدًّا، بسبب أنه في مجمله من الغيب الذي لا يستطيع العقل البشري أن يصل إلى كنهه، ويحار فيه، ولا يفلح فيه إلا من سلَّم تلقِّيه عن طريق الأنبياء عليهم السلام، بكامل التسليم، وترك الخوض فيما وراء ذلك.

وقد أشغلت هذه العقيدة البشرية المتنكِّبة طريق الأنبياء منذ القدم، ولا زالت تشغل البشرية إلى اليوم، وفي كل زمان؛ لأن فيها إشكالات وأسئلة كثيرة تطرحها العقول تحتاج فيها إلى جواب مقنع، وهيهات أن يكون ذلك من غير طريق الأنبياء عليهم السلام.

وقد ذكر الفيلسوف «رنوفييه»(١) أن كل المذاهب الفلسفية تدور حول مشكلة التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والحرية، أو الجبر والاختيار، وعلى هذا فكما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي: (فإن المذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين وليس ثمَّة من جديد في أمر الفلسفة؛ لأنَّ كل تفكير فلسفي

(١) شارل رنوفييه، فيلسوف فرنسي، مؤسس مذهب «الشخصية» ولد سنة ١٨١٥م، تأثر بأستاذه أوجيست كونت، توفي سنة ١٩٠٣م. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٥٢٥).

يدور حول هذا الموضوع)، وقال: (ورأي «رنوفيه» هذا يمثِّل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين)[١].

ولا تزال البشرية متعطِّشة لمعرفة الحق في هذه المسائل، ومتطلعة إلىٰ من يهديهم فيها سواء السبيل، خاصة أن مشكلة خلق الشر من أهم أسباب انتشار الإلحاد في العالم الغربي والشرقي إلىٰ اليوم، فالناس في الحقيقة في حاجة لما جاء به نبينا محمد ﷺ، من عقيدة حول القضاء والقدر منسجمة مع العقل والفطرة، مثمرة الأمن والطمأنينة والراحة والقوة والشجاعة؛ فلم يبق وحي منزل محفوظ غيره.

ورينيه ديكارت، له كلام عميق حول القضاء والقدر، وفيه أخطاء كبيرة، وفيه صواب محتاج لإبرازه والإشادة به ونشره بين الغربيين. وقبل البدء فيه أذكر باختصار بعض المقدمات حول القضاء والقدر:

✍ المقدمة الأولى: معنى القضاء والقدر في اللغة والشرع:

القضاء لغة: هو الحتم والفراغ والإتمام، والقدر: بمعنىٰ التقدير[٢].

وهما في الشرع: تقدير اللَّه تعالىٰ الأشياء في القِدَم، وعلمه سبحانه

---

(١) موسوعة الفلسفة (١/ ٤١٩).
(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٦٢)، تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (ص ٤٤١ ـ ٤٤٢).

أنها ستقع في أوقات معلومة عنده وعلىٰ صفات مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك، ومشيئته لها، ووقوعها علىٰ حسب ما قدرها، وخَلْقُه لها[(١)].

✍ المقدمة الثانية: منزلة الإيمان بالقدر من الدين:

الإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان الستة التي وردت في قوله ﷺ عندما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان: (أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)[(٢)]، وقال ﷺ: (كُلُّ شَيءٍ بِقَدَرٍ حَتَّىٰ الْعَجْزُ وَالْكَيْسُ)[(٣)].

وقد ورد ذكر القدر في القرآن كثيرًا، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر].

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جَاءَ مُشْرِكُوا قُرَيْشٍ يُخَاصِمُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ في الْقَدَرِ، فَنَزَلَتْ: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القدر][(٤)].

وقال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾ [الأحزاب] أي: قضاءً مقضيًا وحكمًا مبتوتًا.

وقال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان].

قال النووي: (تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة

---

(١) انظر: القضاء والقدر، د. عبدالرحمن المحمود ص٤٠.
(٢) رواه مسلم (٨).
(٣) رواه مسلم (٢٦٥٥).
(٤) رواه مسلم (٢٦٥٦).

وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر اللَّه ﷻ[(١)]. وقال ابن حجر: (مذهب السلف قاطبة أن الأمور كلَّها بتقدير اللَّه تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ [الحجر])[(٢)].

المقدمة الثالثة: مراتب الإيمان بالقدر:

لا يتم الإيمان بالقدر حتى يُؤمَن بأربع مراتب[(٣)]، وهي:

المرتبة الأولى: مرتبة العلم: وهي الإيمان بعلم اللَّه المحيط بكل شيء الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وأن اللَّه قد علم جميع خلقه قبل أن يخلقهم، وعلم ما هم عاملون بعلمه القديم، وأدلة هذا كثيرة منها قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق]. وقال تعالى: ﴿۞ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام]، وهو دليل للكتابة أيضًا.

المرتبة الثانية: مرتبة الكتابة: وهي الإيمان بأن اللَّه كتب مقادير جميع الخلائق في اللوح المحفوظ، ودليل هذا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ

---

(١) شرح مسلم (١/ ١٥٥).

(٢) فتح الباري (١١/ ٤٧٨).

(٣) انظر: العقيدة الواسطية ص١٠٣ ـ ١٠٧، شفاء العليل ص٦٦.

تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴿٧٠﴾ [الحج].

وقوله ﷺ: (كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)[1].

المرتبة الثالثة: مرتبة الإرادة والمشيئة: وهي الإيمان بأن كل ما يجري في هذا الكون فهو بمشيئة اللَّه سبحانه وتعالى؛ فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يخرج عن مشيئته شيء، والدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير].

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق: وهي الإيمان بأن اللَّه تعالىٰ خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا خالق غيره، لقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات].



(١) رواه مسلم (٢٦٥٣).

الفصل الأول

مباحث حول الإرادة



المبحث الأول
إرادة الإضلال عند ديكارت

ينفي ديكارت عن اللَّه تعالىٰ إضلال أو إرادة إضلال من يشاء، مع إثباته قدرة اللَّه علىٰ ذلك، ويرىٰ أن ذلك من علامات النقص والضعف.

يقول: (من المحال أن يضلَّني اللَّه؛ إذ أن في الخداع أو الغش نقصًا، ولئن يكن يبدو أنَّ استطاعةَ المخادعة من علائمِ البراعة والقوة؛ فلا جرم أن تعمُّد المخادعة دليل علىٰ الضعفِ أو علىٰ الخبث؛ وهما أمران لا يمكن أن يوجدا في اللَّه)[١]. وقال: (من المحال أن يشاء اللَّه أن يضلني)[٢].

ويقول: (إذا كان مما يتنزه اللَّه واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عُرضة لضلالٍ مقيم؛ فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضَّلال أحيانًا، وليس في استطاعتي أن أشكَّ في أن هذا يقع بإذنه)[٣].

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص١٧٨، ١٧٠. وانظر منه: ص١٢٩، ١٦٤.
وانظر: مبادئ الفلسفة ص٧٠.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص١٧٩.

(٣) التأملات ص١٧٧ ـ ١٧٨.

وفي كلامه هذا إذا عرض على الوحي المعصوم والعقل السليم حقٌّ وباطلٌ كبير؛ أما الباطل فجعله من المحال أن يضل اللَّه من يشاء، وجعله إرادة اللَّه الإضلال من علامات الخُبث والضعف تعالىٰ اللَّه عن ذلك؛ وهو وإن كان اللَّه تعالىٰ لا يظلم أحدًا، ولا يضل قومًا بعد إذا هداهم حتىٰ يبين لهم ما يتقون، ولم يترك الخلق بلا رسل، ولا كتب تبين لهم الحق، لكن ديكارت قال: (مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانًا)، وهذا خطأ كبير، وهو تشبيه للخالق بالمخلوق.

وكذا أخطأ في نفيه المخادعة عن اللَّه بإطلاق.

فيقال: جعله إضلال اللَّه من يشاء مما لا يليق به، ومن علامة الضعف، قول باطل، وقول بلا علم، فإضلال اللَّه تعالىٰ لمن يشاء من عباده تقتضيه حكمته وعدله وقدرته. والإضلال شيء، واللَّه تعالىٰ علىٰ كل شيء قدير، لذلك قال الإمام أحمد: (القدرُ قدرة اللَّه)[1]، وقد بين تعالىٰ أنه يضلُّ من يشاء، ويريد أن يضلَّ من يشاء، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم]. وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وقوله: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الروم]، وقوله: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ

(١) انظر: شفاء العليل ص٢٨.

لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨]، وقال تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥﴾ [الأنعام]. وغيرها من الآيات الكثيرة، وقد آمن بها أهل السنة والجماعة من غير تحريف، فإن فيها إثبات الكمال للَّه تعالىٰ، وهو ما يدل عليه العقل السليم، فإن الضلال لو لم يكن بقدر اللَّه وإرادته الكونية لكان يوجد في ملكه تعالىٰ مالا يشاؤه، وهذا تنقص لكمال مُلكه، وفرار من شيء مع الوقع فيما هو شر منه.

ومن الخطأ في كلام ديكارت نفي المخادعة عن اللَّه تعالىٰ بإطلاق، وهو وإن كان اللَّه تعالىٰ ينزَّه أن يخادِع من غير عدل وحكمة، إلا أنه تعالىٰ يخادع من يخادعه؛ لذلك لم يجيء في أسماء اللَّه (المخادع)؛ لأن المخادعة بإطلاق تكون نقصًا واللَّه منزه عنه، وأسماء اللَّه كلها حسنىٰ لا نقص فيها بوجه.

كما أنه لا يجوز أن يوصف اللَّه تعالىٰ بالمكر والكيد والاستهزاء ونحوها وصفًا عامًا، ويشتق له من ذلك أسماء؛ لأنه حينئذٍ لا يكون كمالًا. لكن من كماله تعالىٰ أن يستهزئ بمن يستهزئ به أو بآياته أو رسله، ويخادع من يخادعه، وهذا من كمال قدرته وملكه، وهذا يدل عليه العقل فإن من يخادَع وهو لا يستطيع مقابلة ذلك فهو من علامات الضعف والعجز، وللَّه المثل الأعلىٰ، لذلك جاء القرآن بالكمال للَّه تعالىٰ قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]. فالمخادعة كالمكر والكيد والاستهزاء

يكون كمالًا إذا كان على وجه المقابلة والعقوبة. قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنفال]. وهذا مكر بأعداء اللَّه الذين كانوا يمكرون برسول اللَّه ﷺ. وقال تعالى عن المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة]. وهذا استهزاء بالمنافقين.

والحقُّ الذي في كلام ديكارت نوعان:

الأول: إثبات قدرة اللَّه على إضلال من يشاء، وهو من قوله: (وليس في استطاعتي أن أشكَّ في أن هذا يقع بإذنه).

الثاني: نفيه عن اللَّه تعالى إضلال الناس إضلالًا عامًّا، بحيث لا يوجد طائفة مهتدية على وجه الأرض، وجعل الخلق يتخبطون في ضلال مقيم. وهذا مفهوم من كلامه كقوله: (فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضَّلال أحيانًا)، فإذا نزه اللَّه عن إضلال فرد، فهو ينفي عنه الإضلال العام من باب أولى، وكذا قوله: (مما يتنزه اللَّه واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عُرضة لضلالٍ مقيم)، وسأتكلم بإذن اللَّه عن كل نوع على حدة:

النوع الأول: وهو قدرة اللَّه على إضلال من يشاء فقد بينها تعالى في القرآن في آيات كثيرة، سبق ذكر بعضها، وهو يدل على قدرته تعالى عليه. ويدل على ذلك أيضًا الآيات الكثيرة التي فيها أنه تعالى على كل شيء قدير؛ فإن الإضلال شيء فهو داخل تحت القدرة.

النوع الثاني: نفي أن يضل اللَّه تعالىٰ خلقه إضلالًا عامًّا، بحيث لا يعرفون الحق من الباطل، أو تركِهم من غير أن تقوم الحجة عليهم، وهذا النفي حقٌّ فإن اللَّه تعالىٰ رحيم بعباده، والأدلة علىٰ ذلك كثيرة منها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الزمر]، وغيرها من الآيات.

وقد بيَّن سبحانه في آيات كثيرة أنه إنما أضل من ضلَّ بسبب منه يستحق به ذلك، فقال تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٥﴾﴾ [الصف]، يقول الإمام الطبري في تفسيرها: (فلمَّا عدَلوا وجاروا عن قصد السبيل أزاغ اللَّه قلوبهم؛ يقول: أمال اللَّه قلوبهم عنه. يقول: واللَّه لا يوفِّق لإصابة الحقّ القوم الذين اختاروا الكفر علىٰ الإيمان) ا. هـ.

وقال تعالىٰ: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام].

وبين تعالىٰ أن سبب دخول الكفار النار هي أعمالهم وكسبهم، قال اللَّه تعالىٰ عن أهل النار: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [يونس]، وقال تعالىٰ: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ ۖ وَذُوقُوا عَذَابَ

ٱلۡخُلۡدِ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٤﴾ [السجدة]. واعترف اهل النار بذلك كما حكى اللَّه تعالى قولهم، قال سبحانه: ﴿أَلَمۡ تَكُنۡ ءَايَٰتِي تُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٠٥﴾ قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتۡ عَلَيۡنَا شِقۡوَتُنَا وَكُنَّا قَوۡمٗا ضَآلِّينَ ﴿١٠٦﴾ [المؤمنون].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، والحمد للَّه.





المبحث الثاني

إرادة الخالق وإرادة المخلوق

أثبت ديكارت حرية العبد، إلا أنه جعلها حرية مطلقة، بل قد غلا في إرادته حتىٰ جعلها مثل إرادة اللَّه! يقول: (لا أتصوَّر إرادةً أوسع من إرادتي، صحيحٌ أنَّ في اللَّه زيادة علىٰ حرية الإرادة، علمًا وقدرة أعلىٰ من علمي وقدرتي، لكن الحرية نفسها؛ أي القدرة علىٰ إرادة شيء أو عدم إرادته، ليس في اللَّه أكثر اتساعًا ممَّا فيَّ)[(١)].

جعل قدرة اللَّه وعلمه أعظم من قدرة وعلم المخلوق، وأنه لا مقارنة في ذلك بين الخالق والمخلوق، كما سيأتي، لكنه جعل القدرة علىٰ الإرادة عند المخلوق مماثلة لها عند الخالق، ولا شك أن هذا تمثيلٌ من هذا الوجه؛ لأنه لم يقتصر علىٰ التشابه في المعنىٰ اللغوي، بل عداه إلىٰ أكثر من ذلك. واللَّه تعالىٰ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ].

ويقول ديكارت: (فمع أن هذه الإرادة أعظم في اللَّه مما هي فيَّ أنا، دون إي وجه للمقارنة؛ وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشدُّ تأثيرًا، وإما لأن الموضوعات التي تتعلق

---

(١) التأملات ص١٧٢.

بها إرادة اللَّه كثيرة لا يحصرها العد؛ فإنها علىٰ الرغم من هذا لا تبدو لي في اللَّه أكبر مما هي فيَّ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هي علىٰ جهة الصورة وعلىٰ جهة التحديد)[(١)].

فالتمثيل عنده إذا اعتبرها علىٰ جهة الصورة وعلىٰ جهة التحديد، وليس فقط في المعنىٰ اللغوي، وواضح من هذا التباس مسألة القدْر المشترك عنده بين ما يوصف به الرب وما يوصف به المخلوق.

ويقول: (لا يصحّ أن أشكو من أنَّ اللَّه لم يهبني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كافٍ من الرحابة والكمال، فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود، ولا تحبسها قيود.. بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها. ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوَّة؛ فهي علىٰ وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أني علىٰ صورة اللَّه ومثاله)[(٢)].

فديكارت يظن أن كون اللَّه تعالىٰ أعطاه الحرية الكاملة علىٰ الاختيار؛ أن حريته وإرادته كاملة كإرادة اللَّه تعالىٰ اللَّه عن ذلك، وحاول أن يفرق بين إرادة اللَّه وإرادته بفروق أُخرىٰ إلا أن هذا لم يخرجه من التمثيل من بعض الجهات، فإن حرية المخلوق ليست مطلقة فإنه لا يشاء إلا بعد مشيئة اللَّه تعالىٰ. وبين إرادة المخلوق وإرادة الخالق تميُّز من وجه واشتراك من وجه، والاشتراك الذي بينهما هو في المعنىٰ اللغوي، وهو كلي لا يوجد إلا في الذهن،

---

(١) التأملات ص١٨٧.

(٢) التأملات ص١٨٦ ـ ١٨٧. وانظر: مبادئ الفلسفة ص٧٣.

أما في الخارج فلا تماثل بينهما، وهذا هو المشكِّك أو المتَّفق، حيث يشتركان في المعنىٰ اللغوي ويختلفان في الكيفية والقدر، وهذا باب أخطأ في فهمه كثير من الخلق. والمشكك هو كما قال الجرجاني: (الكلي الذي لم يتساو صدقه علىٰ أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولىٰ أو أقدم أو أشد من البعض الآخر؛ كالوجود فإنه في الواجب أولىٰ وأقدم وأشد مما في الممكن)(١).

وقول ديكارت: (الأمر الذي يجعلني أحكم أني علىٰ صورة اللَّه ومثاله) كأنه فهم فهمًا خاطئًا الأثر الذي جاء في التوراة ووافقته السنة الصحيحة، ولفظ التوراة التي بين أيدينا اليوم: (وقال اللَّه: نعمل الإنسان علىٰ صورتنا كشبهنا)(٢)، ولم يقل: علىٰ مثالنا، وهو كما جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة، قال شيخ الإسلام: (ولفظ التوراة فيه: (سنخلق بشرا علىٰ صورتنا يشبهنا)، لم يقل: علىٰ مثالنا، وهو كقول النبي في الحديث الصحيح)(٣)، وهو ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خلَقَ اللَّه آدمَ علىٰ صورَتِهِ)(٤)، والضمير هنا عند المحققين من أهل السنة عائد علىٰ اللَّه تعالىٰ، أي علىٰ صورة اللَّه تعالىٰ، ولكن ليس المراد التمثيل كما فهمه ديكارت هنا، وإنما هو وجْهُ شَبَهٍ لا تعرف كيفيته، ويشبه هذا ما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

---

(١) التعريفات ص: ٢١٤.
(٢) سفر التكوين (١/ ٢٦).
(٣) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٢ ـ ٤٤٤).
(٤) متفق عليه رواه البخاري (٥٨٧٣)، ومسلم (٢٨٤١).

أن النبي ﷺ قال: (أَوَّلُ زُمرَةٍ تلِجُ الجَنَّةَ صُورتُهُمْ علىٰ صُورةِ القَمَرِ لَيلَةَ البَدْرِ)[(١)]، وفي رواية عند البخاري[(٢)]: (وجُوهُهُمْ علىٰ صُورةِ القَمَرِ لَيلَةَ البَدْرِ). فكون وجوههم علىٰ صورة البدر لا يلزم منه أن وجوههم تماثل القمر، لكن هو شبه من بعض الوجوه وهو النور والجمال ونحو ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية تعليقًا علىٰ هذا: (وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع.. بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنىٰ كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًا عامًا مشتركًا إلا في علم العالِم.

والثاني: ما يختص به هذا كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

والثالث: ما يختص به ذاك كما يختص به العبد من الحياة والعلم والمقدرة، فما اختص به الرب ﷻ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز علىٰ صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب ولا يستحق شيئا من صفات الكمال التي يختص بها الرب ﷻ. وأما القدر المشترك كالمعنىٰ الكلي الثابت في ذهن الإنسان فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق فالاشتراك فيه لا محذور فيه)[(٣)].

---

(١) متفق عليه رواه البخاري (٣٠٧٣)، ومسلم (٢٨٣٤).
(٢) ح(٦١٨٧).
(٣) الجواب الصحيح (٣/٤٤٢ ـ ٤٤٤).



المبحث الثالث
الجمع بين الإيمان بالقدر وحرية العبد عند ديكارت

يؤمن ديكارت بالتقدير السابق من اللَّه تعالىٰ للأشياء، وإثبات إرادة العبد، وهذا حقٌّ، لكنه طرح سؤالًا: كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية، وبين التقدير الإلهي؟ وأجاب بأن فهم ذلك صعب وعويص بل ممتنع علىٰ المخلوق لأنه متناهي الفكر، فقال: (نعلم بعلم يقينيٍّ جدًّا أنَّ اللَّه قدّر الأشياء جميعًا تقديرًا سابقًا علىٰ حصولها، ولكن بما أنَّ ما قد علِمْناه عن اللَّه من قبل يؤكِّد لنا أن قدرته قد بلغت من العظمة مبلغًا يجعلنا من الآثمين لو خطَر لنا أنه كان بمقدورنا أن نعْمل شيئًا لم يقدِّره من قبل. فمن الميسور أن نتورَّط في صعوبات عويصة جدًّا لو أردنا أن نوفِّق بين حرية إرادتنا وبين أوامر اللَّه، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين، وكأن عقولنا تستطيع أن تتناول حرية اختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة. في حين أنَّنا لن نجد عناءً في التخلص من تلك الصعوبات إذا التفتنا إلىٰ أن فكرنا متناهٍ، أن قدرة اللَّه الشاملة ـ تلك القدرة التي علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون، بل أراده منذ الأزل ـ هي قدرة لامتناهية. والحاصل أننا نملك من العقل ما

يكفي لأن نعرف بوضوح وتميُّز أن تلك القدرة في اللَّه؛ وليس لدينا منه ما يكفي لأن نفهم مدىٰ تلك القدرة إلىٰ الحد الذي نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة، وإننا من جهة أخرىٰ لواثقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فينا بحيث لا نعرف شيئًا بوضوح أكثر مما نعرفهما؛ ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة اللَّه الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد، فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه جوانب ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا؛ لأننا لا نفهم شيئًا آخر نعلم أنه ممتنع علىٰ الفهم بطبيعته)[(١)].

هذا كلام ديكارت، وفيه صواب كثير، فقوله: إننا من (الآثمين لو خطَر لنا أنَّه كان بمقدورنا أن نعمل شيئًا لم يقدِّره من قبل) هذا حقٌّ، فمن لم يؤمن بالقدر فهو علىٰ ضلال أو كفر فإن الإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان الستة كما سبق ذكره. وكذلك إيمانه بحرية العبد.

ولكن قوله بصعوبة فهم الجمع بين حرية العبد وبين أوامر اللَّه أو وبين القدر، فهذا عنده، أما عند كثير غيره فلا يمتنع ولا يصعب فهم ذلك.

فالقدر أربعة مراتب ـ كما سبق ـ: العلم، والكتابة، والخلق، والمشيئة.

فالعلم والكتابة لا يعارضان حرية العبد؛ لأنهما لا يلزم منهما أن يكون العبد مُكرهٌ علىٰ الفعل، بل هما كاشفان لما سيختاره العبد؛

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٧٦ ـ ٧٧.

لأن اللَّه تعالىٰ يعلم الشيء قبل وقوعه، فعلم ما سيختاره العبد من غير إكراه، وكتبه عليه، وكذلك الخلق والمشيئة، لذلك نُقل عن كثير من أئمة السلف: (ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خصموا وإن أنكروا كفروا)[١]، قال ابن رجب: (يريدون أن من أنكر العلم القديم السابق بأفعال العباد، وأن اللَّه تعالىٰ قسمهم قبل خلقهم إلىٰ شقي وسعيد، وكتب ذلك عنده في كتاب حفيظ فقد كذب بالقرآن فيكفر بذلك، وإن أقروا بذلك وأنكروا أن اللَّه خلق أفعال العباد وشاءها وأرادها منهم إرادة كونية قدرية فقد خُصموا؛ لأن ما أقروا به حجة عليهم فيما أنكروه، وفي تكفير هؤلاء نزاع مشهور بين العلماء، وأما من أنكر العلم القديم فنص الشافعي وأحمد علىٰ تكفيره وكذلك غيرهما من أئمة الإسلام)[٢].

فإرادة العبد سبب معه أسباب أخر؛ فإذا وجدت كان ذلك سببًا في خلق اللَّه لفعل العبد وإخراجه من العدم إلىٰ الوجود، كما أن الزارع يزرع البذْرة ويسقيها ويعرضها للشمس، وغير ذلك من الأسباب، فإذا انتفت الموانع كان ذلك سببًا في خلق اللَّه تلك الشجرة.

وكذلك الكلام في مشيئة اللَّه تعالىٰ، فلا تكون مشيئة العبد إلا بعد مشيئة اللَّه، قال تعالىٰ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير]، قال القرطبي

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٣/٣٤٩)، طريق الهجرتين (١/١٥١)، شرح العقيدة الطحاوية ص: ٣٠٢.

(٢) جامع العلوم والحكم ص: ٣٩.

والبغوي: فبيَّن بهذا أنه لا يعمل العبد خيرًا إلا بتوفيق اللَّه، ولا شرًّا إلا بخذلانه.

يقول الشيخ عبدالرحمن بن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلامًا فيه جواب واضح علىٰ ما استصعبه ديكارت، يقول: (إن العبد إذا صلىٰ وصام وفعل الخير، أو عمل شيئًا من المعاصي؛ كان هو الفاعل لذلك العمل الصالح، وذلك العمل السيئ، وفعله المذكور بلا ريب قد وقع باختياره، وهو يحسُّ ضرورةً أنه غير مجبور علىٰ الفعل أو الترك، وأنه لو شاء لم يفعل، وكان هذا هو الواقع؛ فهو الذي نص اللَّه عليه في كتابه، ونص عليه رسوله؛ حيث أضاف الأعمال صالحها وسيئها إلىٰ العباد، وأخبر أنَّهم الفاعلون لها، وأنَّهم ممدوحون عليها إن كانت صالحة ومثابون، وملومون عليها إن كانت سيئة ومعاقبون عليها.

فقد تبيَّن بلا ريب أنها واقعة منهم باختيارهم، وأنَّهم إذا شاءوا فعلوا، وإذا شاءوا تركوا، وأنَّ هذا الأمر ثابت عقلًا وحسًّا وشرعًا ومشاهدة.

ومع ذلك إذا أردت أن تعرف أنها وإن كانت كذلك واقعة منهم كيف تكون داخلة في القدر، وكيف تشملها المشيئة؟ فيقال: بأيِّ شيءٍ وقعت هذه الأعمال الصادرة من العباد خيرها وشرها؟ فيقال: بقدرتهم وإرادتهم؛ هذا يعترف به كل أحد، فيقال: ومن خلق قدرتهم وإرادتهم ومشيئتهم؟ فالجواب الذي يعترف به كل أحد: أن اللَّه هو الذي خلق قدرتهم وإرادتهم، والذي خلق ما به

تقع الأفعال هو الخالق للأفعال. فهذا هو الذي يحل الإشكال، ويتمكَّن العبد أن يعقل بقلبه اجتماع القدر والقضاء والاختيار.

ومع ذلك فهو تعالىٰ أمدَّ المؤمنين بأسباب وألطاف وإعانات متنوعة وصرف عنهم الموانع؛ كما قال ﷺ: (أما من كان من أهل السعادة؛ فسييسر لعمل أهل السعادة)، وكذلك خذل الفاسقين، ووكلهم إلىٰ أنفسهم؛ لأنهم لم يؤمنوا به، ولم يتوكَّلوا عليه، فولَّاهم ما تولَّوا لأنفسهم)[١].



(١) التنبيهات اللطيفة علىٰ ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة ص٩٠ ـ ٩١. ضبط نصها وخرج أحاديثها محمد سليمان آل بسام.

الفصل الثاني

مباحث حول الشر والخطيئة



المبحث الأول

سبب وقوع الخطأ والشر عند ديكارت

طرح ديكارت هذا السؤال كثيرًا وهو: (ما منشأ ما نقع فيه من خطأ؟)؛ ففرض أولًا أن الخطأ سلبٌ وليس وجودًا، وليس مخلوقًا، وأنه ناشئ من النقص الذي في الإنسان، يقول: (إذا نظرتُ إلىٰ نفسي باعتبار أني مشارك في اللاوجود [العدم]؛ أي باعتبار أنه ينقصني أشياء كثيرة، وجدتُني عرضة لعيوب لا تحصىٰ، وهذا علَّة الخطأ فيما يبدو، فليس الخطأ شيئًا واقعيًا إيجابيًا معتمدًا علىٰ اللَّه، بل هو سلبٌ وعيب؛ من أجل هذا لم يكن غلطي محتاجًا إلىٰ ملَكة يمنحني اللَّه إياها لهذا الغرض خاصة)[١].

إلا أنه استدرك علىٰ هذا الفرض، فقال: (لكن هذا التفسير غير مقنع؛ ذلك أن الخطأ ليس سلبًا بحتًا، بل هو «حرمان» أي نقص إيجابي، وليس هو نقصانًا في المعرفة، وإنما هو عيب في الحكم؛ وهو من أجل ذلك يتطلَّب علة إيجابية غير العدم)[٢].

ويقول: (وأما الحرمان الذي هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم فليس في حاجة إلىٰ مشاركة اللَّه فيه؛ لأنه ليس شيئًا ولا موجودًا،

---

(١) التأملات ص١٧٠.
(٢) التأملات ص١٧١.

ولأننا إذا أرجعناه إلىٰ اللَّه باعتباره علة له لما وجب أن يسمىٰ حرمانًا، بل نفيا وفقًا لمعنىٰ هذين اللفظين في اصطلاح المدرسيين)[(١)].

وكلامه هذا يقتضي بحث مسائل: هل الخطأ والشر عدم أو وجود؟ وهل هو مخلوق أو لا؟ وأما هل كون الشر حرمانًا أو لا فسأبحثة فيما يأتي إن شاء اللَّه:

فالجواب: أنَّ الشر منه ما هو عدم، ومنه ما هو وجود، والموجود منه مخلوق؛ فأما دليل الوجود فهو الواقع أولًا، وكونه مخلوقًا؛ فإن العدم غير مخلوق، فكونه مخلوقًا يدل علىٰ وجوده؛ يقول اللَّه تعالىٰ: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾﴾ [الفلق]، فجعل الشر مخلوقًا، ويقول النبي ﷺ: (مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكلِمَاتِ اللَّه التَّامَّاتِ مِن شَرّ مَا خَلَقَ؛ لَمْ يَضُرّهُ شيءٌ حَتَّىٰ يَرْحَلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ)[(٢)].

وأيضًا فالشر شيءٌ، وكل شيءٍ موجودٌ، فهو مخلوق للَّه، قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦].

يقول العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهو سبحانه خالقُ الخير والشرِّ)[(٣)].

وقال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (مذهب أهل الحق أنَّ كل المحدثات فعل اللَّه تعالىٰ وخلقه سواء خيرها وشرها)[(٤)].

---

(١) التأملات ص١٩٤.
(٢) رواه مسلم (٢٧٠٨).
(٣) شفاء العليل ص١٧٩.
(٤) شرحه علىٰ مسلم (٦/ ٥٩).

وقال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وذهب أهل السنة كلهم إلىٰ أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها اللَّه عَزَّ وَجَلَّ في الفاعلين لها)(١).

فالشر الموجود مخلوق للَّه، وأما الشر الذي ليس بمخلوق، فهو مثل عدم فعل العبد ـ الذي أزاغ اللَّه قلبه ـ ما خُلق له وفطر عليه، وهذا ليس أمرًا وجوديًا، يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن ما يُبتلىٰ به العبد من الذنوب الوجودية، وإن كانت خلقًا للَّه تعالىٰ فهي عقوبة له علىٰ ذنوب قبلها؛ فالذنب يُكسب الذنب، ومن عقاب السيئةِ السيئةُ بعدها، فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضًا. يبقي أن يقال: فالكلام في الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب؟ يقال: هو عقوبة أيضًا علىٰ عدم فعل ما خلق له وفُطر عليه، فإن اللَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره علىٰ محبته وتأليهه والإنابة إليه، كما قال تعالىٰ: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ [الروم: ٣٠].

فلمَّا لم يفعل ما خُلق له وفُطر عليه من محبة اللَّه وعبوديته والإنابة إليه؛ عوقب علىٰ ذلك بأن زيَّن له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي، فإنه صادف قلبًا خاليًا قابلًا للخير والشر، ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن منه الشر، كما قال تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ ۝٢٤﴾ [يوسف]. والإخلاص خلوص القلب من تألُّه ما سوىٰ اللَّه تعالىٰ وإرادته وحبته، فخلص للَّه فلم يتمكن منه

(١) الفصل (٢/٨٦) دار الكتب العلمية، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين.

الشيطان، وأمَّا إذا صادفه فارغًا من ذلك تمكن منه بحسب فراغه؛ فيكون جعله مذنبًا مسيئًا في هذا الحال عقوبة له علىٰ عدم الإخلاص، وهو محض العدل.

فإن قيل: فذلك العدم منْ خلَقه فيه؟ فالجواب: هذا سؤال فاسد؛ فإن العدم كاسمه لا يفتقر إلىٰ تعلُّق التكوين والإحداث به، فإن عدم الفعل ليس أمرًا وجوديًا حتىٰ يضاف إلىٰ الفاعل، بل هو شر محض، والشر ليس إلىٰ الرب ﷻ)[١].

وقد يقال: إن الترك فعل، وأن سبب عدم فعل العبد ما خلق له وفُطر عليه هو حيلولة اللَّه تعالىٰ بينه وبين ذلك، وهذه الحيلولة مخلوقة، لكن ظاهر الآية لا يسعف علىٰ هذا فإنه تعالىٰ ذكر أنهم هم من زاغوا أولًا، وعلىٰ هذا يكون الراجح ما قرره العلامة ابن القيم.

وإن كان قد يقال: هذا مما يجب الإمساك عنه وعدم البحث فيه؛ لأنه من الغيب الذي لا يعلم كيفيته إلا اللَّه، ولا يفهم العبد كنهه، والقدر من صفات اللَّه تعالىٰ، مع الإيمان أنه تعالىٰ لا يظلم أحدًا مثقال ذرة، واللَّه تعالىٰ لا يُسأل عما يفعل، مع الإيمان بكل ما جاء في الكتاب والسنة، كما لا يجوز أن يسأل أحد لماذا خلق هذا قصير وهذا طويل، وهذا أبيض وهذا أسود، ونحو ذلك من الأسئلة، وهذا أوجه الأقوال واللَّه أعلم.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (١/٦٠٣)، ونقله في شرح الطحاوية (٢/٦٤٥ - ٦٤٦).

ولما قرر ديكارت أن الخطأ هو «الحرمان» أرجعَ سبب الحرمان إلىٰ كون الإرادة أوسع من الذهن، وقد قرَّر ـ كما سبق ـ أن الإرادة لا نهائية، وقرر أن الذهن متناهي لأنه مخلوق، فالذهن إذًا يجهل أشياء كثيرة، فمنشأ الخطأ عنده هو: (أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقًا، فإني لا أستطيع أن أحبسها في حدوده، بل أبسطها أيضًا علىٰ الأشياء التي لا أحيط بها؛ إذا فالحرمان الذي يكون في الخطأ إنما ينتج من استعمالنا حرياتنا استعمالًا سيئًا)[(١)].

فقرر أن هذا الحرمان سببه أفعالنا وتصرفاتنا، وأنه لا يقع علىٰ اللَّه تعالىٰ، وبهذا جعل مسئولية الحرمان تعود علىٰ الإنسان وحده؛ فقال: (والمسئولية في ذلك لا تقع علىٰ طبيعتنا، ولا تقع بالتالي علىٰ اللَّه، بل تقع علىٰ أفعالنا وتصرفاتنا.. فإنا إذا المسئول وحدي عن الحرمان الذي في الخطأ)[(٢)].

وقال عن النقصان الذي في الذهن: (هو سلبٌ بحت، وليس حرمانًا ولا نقصًا ذاتيًا ينسب إلىٰ اللَّه وحده)[(٣)].

ويقول: (وإذن فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقًا، فلا أبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضًا علىٰ الأشياء التي لا يحيط بها فهمي. ولما كانت الإرادة من شأنها ألا

(١) التأملات ص١٧٣.
(٢) التأملات ص١٧٣.
(٣) التأملات ص١٧٢.

تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضلَّ، وتختار الزلل بدلا من الصواب، والشرَّ عوضًا عن الخير، مما يوقعني في الخطأ والإثم)[(١)].

وفي كلامه هذا إذا عرض علىٰ الوحي وعلىٰ العقل السليم أخطاء كثيرة:

الأول: جعله إرادته لا نهائية، وقد سبق الكلام حولها.

الثاني: أنه جعل الشر مجرد الحرمان، وهو متأثر هنا بنصرانيته، وفسَّر الحرمان بأن سببه الجهل، وأن الإرادة تفعل أشياء بلا فهم بكونها صواب أو خطأ لمحدودية الفهم أو الذهن.

الثالث: أنه سلب كون الخطأ مخلوقًا للَّه، وقد وافق بهذا المعتزلة عند المسلمين، وقد سبق الرد عليه.

الرابع: جعله عدم الفهم هو سبب الوقوع في الخطأ. فيقال له: لو كان كذلك لما كان علىٰ الإنسان ذنب؛ لأنه جعَله لا يستطيع فهم كون ما وقع فيه خطأ أو صواب، فكيف يلام علىٰ ما لا يطيقه؛ خاصة إذا جمع هذا مع قوله: (الإرادة شيء واحد لا ينقسم[(٢)] فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن تقتطع منها شيئًا دون أن نقضي عليها)[(٣)].

وللرد عليه في هذه المسائل أبيِّن ـ مستعينا باللَّه تعالىٰ ـ أمورًا؛

الأول: أن العبد يمكن منه بل يجب عليه أن يمنع نفسه من الإرادة الجازمة علىٰ الخطأ، وألا يُقدِم علىٰ فعل شيء حتىٰ يتأكَّد من كونه

---

(١) التأملات ص١٨٩.

(٢) يقول عثمان أمين في حاشية ص١٩٢: (يقصد حرية الاختيار). وهو ظاهر.

(٣) التأملات ص١٧٣، ونحوه ص١٩٢.

صوابًا أو خطئًا، خيرًا أو خطيئة، فحرية الاختيار الكاملة لا يلزم منها الوقوع في الخطأ.

الثاني: أن العبد إذا عمل عملًا وهو جاهل بكونه خطئًا كهذا الجهل الذي يذكره ديكارت فإنه معذور، كما قال تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء].

الثالث: أن سبب الوقوع في الخطأ والشر ليس هو مجرَّد الحرمان، نعم هو حرمان من التوفيق لكن سببه كَسْبُ العبد ـ لا الحرمان الذي يصوره ديكارت ـ وسببه خذلان اللَّه تعالىٰ بعدله للعبد ووكْلِهِ إلىٰ نفسه، وعدم إعانته والتفضل عليه.

الرابع: أن اللَّه خالق كل شيء من خير وشر، وقد سبق ذكر أدلته.

الخامس: أن إرادة العبد لا تكون إلا بعد مشيئة اللَّه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. فما شاء اللَّه كان وما لم يشأ لم يكن، وقد سبق أيضا بيانه بحمد اللَّه.

السادس: أن النقصان الذي في الذهن ضرورة لكل مخلوق كما قرَّر ديكارت، لكن منه أيضًا نقصٌ سببه من تقصير العبد في الفهم. وقد يكون هذا التقصير مما يلام عليه، فمن نقصان الفهم والذهن ما يعذر به العبد ومنه ما لا يعذر به، كمن بلغه القرآن أو سمع بالرسول ﷺ ثم أعرض عن التعلم إعراضًا يوقعه في الكفر الظاهر.

السابع: أن كون اللَّه تعالىٰ خالق لأفعال العبد ومُريد لها لا ينفي

مسؤولية العبد عن أفعاله، كما أن علم اللَّه السابق وكتابته المقادير لا ينفي مسؤولية العبد عن ذلك، وقد سبق نقل وشرح قول كثير من أئمة السلف: (ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خصموا، وإن أنكروا كفروا).

واما قول من يقول من أهل البدع: لو كان خالقًا لها لكان هو الفاعل لها واللَّه منزه عن فعل الشر، فهذا سببه عدم التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق، وهذا أحد أهم أسباب الضلال في باب القدر، مع الأصل الثاني وهو: عدم التفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية.

أما أهل السنة فيفرقون فيقولون: اللَّه خالق فعل العبد والعبد هو الفاعل، وليس الخلق ـ الذي هو فعل اللَّه ـ هو المفعول ـ الذي هو فعل العبد ـ فاللَّه خالق والعبد فاعل وكاسب، لذلك نُسب الفعل إلىٰ العبد وبيَّن تعالىٰ أن عقاب العاصي بسبب فعله فقال تعالىٰ: ﴿وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [السجدة]، وقال سبحانه: ﴿فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الأعراف]، فالخلق فعل الرب تعالىٰ وهو وصفه، والفعل من طاعة ومعصية قام بالعبد، واللَّه تعالىٰ لا يقوم به الشر والعيب والنقص، فهذا فعل العبد.

قال الإمام ابن ابي العز: (فالحاصل أن فعل العبد فعلٌ له حقيقةً، ولكنه مخلوق للَّه تعالىٰ ومفعول للَّه تعالىٰ ليس هو نفس فعل اللَّه، ففرقٌ بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق، والىٰ

هذا المعنىٰ أشار الشيخ[(١)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (وأفعال العباد خلق اللَّه وكسب من العباد) أثبت للعباد فعلًا وكسبًا، وأضاف الخلق للَّه تعالىٰ، والكسب هو الفعل الذي يعود علىٰ فاعله منه نفع أو ضرر، كما قال تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦])[(٢)].

الثامن: زعْم ديكارت أنه لا يستطيع حبسَ الإرادة في حدود الذهن، وجعْله الإرادة شيئًا واحدًا، باطلٌ؛ فالعبد له فعلان: فعل بالإرادة، وفعل بدون إرادة، فالفعل الإرادي بإمكانه تركه، أو فعل بعضه. فالعبد مسئول عن حريته وإرادته فلا يجوز له أن يريد الإرادة الجازمة إلا ما هو خير قطعًا، أو يترجح عنده أنه كذلك ترجحًا له مبرراته. فقوله: (المسئولية في ذلك لا تقع علىٰ طبيعتنا) كلام باطل، بل المسئولية تقع علىٰ إرادتنا، وعلىٰ تصرفاتنا أيضًا؛ لأن تصرفاتنا ناتجة عن إراداتنا الجازمة، ولا يمكن أن يقع تصرفٌ بدون إرادة. لذلك يعاقَب العبد علىٰ الإرادة الجازمة ولو حال بينه وبين الفعل حائل، لذلك قال رسول اللَّه ﷺ: إذا تَواجَهَ المُسلِمانِ بسَيفَيهما، فقَتَلَ أحَدُهما الآخَرَ، فالقاتلُ والمَقتولُ في النَّارِ، فقيلَ: هذا القاتلُ، فما بالُ المَقتولِ؟! قال: إنَّه أرادَ قَتلَ صاحِبِه[(٣)]. فتوعد بالعقوبة لإرادته الجازمة قتل صاحبه، وفي الرواية الأخرىٰ: (إنّه كانَ حَريصًا علىٰ قَتْلِ صَاحِبِه)[(٤)].

---

(١) أي: الإمام الطحاوي.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص: ٥٠٢.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري (٧٠٨٣)، ومسلم (٢٨٨٨).

(٤) رواه البخاري (٦٨٧٥).



المبحث الثاني

هل الله يريد الشر؟ وهل الشر يرجع إلى الله؟

قرَّر ديكارت ـ إرادةً منه أن ينزه اللَّه تعالىٰ ـ أنَّ اللَّه لم يرِدِ الشر والإثم؛ فقال: (اللَّه ليس مريدًا لحصول الخطيئة والإثم)[(١)]. وقال: (لا يُريد إثم الخطيئة علىٰ الإطلاق)[(٢)]. ويوافق بهذا رأي المعتزلة من فرق المسلمين.

ويقول: (إرادة التضليل لا تصدر أبدًا إلا عن خبث أو خوف أو ضعف، ومن ثمَّ لا يمكن نسبتها إلىٰ اللَّه)[(٣)].

وقد سبق مناقشة ديكارت في بعض هذا الكلام، ونحتاج هنا إلىٰ مناقشته في مسألتين:

الأولىٰ: هل اللَّه تعالىٰ أراد وقوع الخطيئة والشر منا؟

الثانية: هل ينسب الشر إلىٰ اللَّه؟

فالأولىٰ: يقال فيها: لو كانت الخطيئة والشر واقعة بغير إرادة اللَّه فهذا يعني أنه يقع في ملك اللَّه ما لا يريده، وهذا تنقُّصٌ

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٦٦.

(٢) مبادئ الفلسفة ص٦٧.

(٣) مبادئ الفلسفة ص٧٠.

لكمال ملكه تعالىٰ، وهو وصفٌ له ـ تعالىٰ عن ذلك ـ بالضعف. خاصة أنا قررنا بالأدلة أن الشرَّ منه وجوديٌّ مخلوق. لذلك فديكارت وقع في شرٍّ ممَّا فرَّ منه، ولتنزيه اللَّه تعالىٰ عن النقص والظلم وهو تعالىٰ منزه منهما، يبيِّن أن إرادة اللَّه تعالىٰ للشر لا لذات الشر بل لما يترتب عليه من مصالح وحكم تفوق هذا الشر أضعافًا مضاعفة، فيكون وجود هذا الشر لحكمة ورحمة من حيث الجملة، ويكون شرًا بالنسبة لمن تسبب فيه. وإرادة اللَّه تعالىٰ للشر هي إرادة كونية وليست إرادة شرعية؛ ومن أكبر أسباب الانحراف في مسائل القدر هو عدم التفريق بينهما، فإن الإرادة نوعان: الإرادة الكونية القدرية وتعني: مشيئة اللَّه تعالىٰ الشاملة لجميع الحوادث؛ فهي تتعلق بكل ما يشاء اللَّه تعالىٰ فعله وإحداثه، سواء أحبَّه أو لم يحبه من الكفر والمعاصي. والنوع الثاني: الإرادة الدينية الشرعية وتعني: إرادة اللَّه تعالىٰ المتضمنة للمحبة والرضا، فهي تتعلق بكل ما يأمر اللَّه تعالىٰ به عباده ممَّا يحبُّه ويرضاه(١).

فإرادته تعالىٰ للشر هي من الإرادة الكونية القدرية فهو تعالىٰ لا يحبه ولم يأمر به، وأيضا لم يُكره عبده عليه. والأدلة من القرآن علىٰ كون اللَّه تعالىٰ أراد الشر المخلوق كثيرة؛ منها قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]،

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١١/٢٦٦).

وقال تعالىٰ حكاية عن نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [المائدة]. والأدلة علىٰ هذا الأصل كثيرة.

المسألة الثانية: وهي هل ينسب الشر إلىٰ اللَّه؟ فالجواب أن يقال: لا شك أولًا أن اللَّه خالق كل شيء، ومن ذلك الشر الموجود، لكنه ليس إلىٰ اللَّه، بل هو من اللَّه تعالىٰ خير؛ لأنه يراد للخير، وهو سبحانه لا يخلق شرًا محضًا، أو شرا تستوي مصالحه ومفاسدة؛ لأنه أحكم الحاكمين، وأعلم الأعلمين؛ لذلك قال النبي ﷺ: (وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ)[(١)]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإنه لا يخلق شرًّا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة، هو باعتبارها خير، ولكن قد يكون فيه شرٌّ لبعض الناس، وهو شرٌّ جزئي إضافي، فأمَّا شرٌّ كليٌّ، أو شر مطلقٌ؛ فالرب منزه عنه، وهذا هو الشر الذي ليس إليه)[(٢)].

ولذلك لم تأت إضافة الشر إلىٰ اللَّه تعالىٰ إلا علىٰ ثلاث وجوه[(٣)]:

الأول: أَنْ يُذْكَر الشرُّ مع مخلوقاته لدخوله ضِمْنَ العموم الذي يفيد عمومَ القدرة والمشيئة والخَلْق، مثل قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ

---

(١) رواه مسلم (٧٧١).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٤/٢٦٦).
(٣) انظر: فتاوىٰ ابن تيمية (١٤/٢٦٦)، شرح الطحاوية (٢/٥١٧ ـ ٥١٨).

كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤٥ ﴾ [النور].

الثاني: أنْ يُحْذَف فاعلُ الشرِّ، مثل قوله تعالىٰ عن مؤمني الجنِّ: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠ ﴾ [الجن].

الثالث: أنْ يُسْنَدَ إلىٰ مَحلِّه القائم به، كقول إبراهيم عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠ ﴾ [الشعراء]، فأضاف إبراهيمُ عليه السلام المرضَ إلىٰ نفسِه التي هي مَحَلُّ المرض ولم يُسْنِده إلىٰ اللَّه تعالىٰ.

يقول الإمام ابن القيم: (أسماءه كلَّها حسنىٰ ليس فيها اسمٌ غير ذلك أصلًا، وقد تقدم أنَّ من أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل؛ نحو الخالق والرازق والمحيي والمميت، وهذا يدل علىٰ أنَّ أفعاله كلَّها خيراتٌ محضةٌ لا شر فيها؛ لأنَّه لو فعل الشر لاشتُق له منه اسم ولم تكن أسماؤه كلُّها حسنىٰ، وهذا باطلٌ، فالشر ليس إليه، فكما لا يدخل في صفاته ولا يلحقُ ذاته فلا يدخل في أفعاله، فالشر ليس إليه، لا يضاف إليه فعلًا ولا وصفًا، وإنَّما يدخل في مفعولاته.

وفرقٌ بين الفعل والمفعول، فالشر قائمٌ بمفعوله المباين له، لا بفعله الذي هو فعله، فتأمل هذا فإنه خفي علىٰ كثير من المتكلمين وزلت فيه أقدامٌ وضلت فيه أفهامٌ، وهدىٰ اللَّه أهل الحق لما

اختلفوا فيه بإذنه، واللَّه يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم)[١].



(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧١).



المبحث الثالث
كيف نتلافى الخطأ والشر؟

يرىٰ ديكارت أن سبب تجنُّب الخطأ هو المعرفة الواضحة المتميِّزة به، يقول: (لن نخطئ إذا ما التزمنا ألا نحكم إلا علىٰ أشياء ندركها إدراكًا واضحًا متميِّزًا، ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلًا من الصواب قط، ما دمنا لا نحكم إلا علىٰ ما ندركه في وضوح وتميُّز. فمن حيث إن اللَّه ليس مضلاًّ، فملكَة المعرفة التي وهبنا اللَّه لا يمكن أن تخطئ، وكذلك ملكَة الإرادة، حين لا تتعدَّىٰ بها مجال الأشياء التي نعرفها. وهذه الحقيقة وإن لم يتيسر إقامة الدليل عليها، فإن نفوسنا ميَّالة بالفطرة إلىٰ التصديق علىٰ الأشياء التي ندركها إدراكًا جليًا إلىٰ الشعور باستحالة الشكِّ في حقيقتها)[١].

وفي كلام ديكارت هذا أخطاء جليَّة؛

الخطأ الأول: قوله: (ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلًا من الصواب قط)، فمن المعلوم بالضرورة أن الإنسان قد يخطئ مع معرفته وإدراكه الصواب إدراكًا واضحًا متميزًا، بل لو

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٧٨.

أخطأ وهو غير عالم بأنه مخطئ فهو معذور في كثير من المسائل، وكثير من أعداء الرسل كانوا يعلمون أنهم علىٰ خطأ، وأن الرسل علىٰ حق ولكن تركوا اتباع الحق إما تقليدًا لساداتهم أو بسبب الحسد أو الكبر أو غير ذلك، لذلك قال اللَّه تعالىٰ عن أهل الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة].

قال ابن جرير الطبري: أي: (أحبار اليهود وعلماء النصارىٰ). وقوله تعالىٰ: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾.

قال ابن كثير في تفسيرها: (والعرب كانت تضرب المثل في صحة الشيء بهذا).

وقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ قال القرطبي: (ظاهر في صحة الكفر عنادًا).

وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧].

قال ابن كثير: (قال مجاهد وغير واحد: كل من عصىٰ اللَّه خطأ أو عمدًا فهو جاهلٌ حتىٰ ينزع عن الذنب. وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن قتادة قال: اجتمع أصحاب رسول اللَّه ﷺ فرأوا أن كل شيء عصي به فهو جهالة، عمدًا كان أو غيره. وعن ابن عباس: من جهالته عمل السوء)[(١)].

(١) تفسير ابن كثير، وانظر تفسير الطبري، والبغوي وغيرهما.

الخطأ الثاني: قوله: (فمن حيث إن اللَّه ليس مضلاًّ) وقد سبق الرد عليه.

الخطأ الثالث: قوله: (وهذه الحقيقة وإن لم يتيسَّر إقامة الدليل عليها، فإن نفوسنا ميَّالة بالفطرة إلىٰ التصديق علىٰ الأشياء التي ندركها إدراكًا جليًا إلىٰ الشعور باستحالة الشك في حقيقتها) فهو اعتراف منه أنه لا يمكنه إقامة الدليل عليها، وأن المعوَّل عليه هي الفطرة، وهذا يمكن من جهة التصديق القلبي، وأنه يستحيل أن يكذِّب الإنسان بقلبه أو يشك في ما علمه علمًا متيقَّنا، إلا أن خطأ ديكارت الكبير هنا هو أنه قصر الخطأ علىٰ ما قال، والحق أن الخطأ لا يكون فقط في التكذيب القلبي، أو الشك، فقد يصدِّق بقلبه ويجحد بلسانه، وقد يصدِّق بقلبه ولا يعمل بموجب ذلك العلم. وديكارت نفىٰ كما سبق أن يؤخذ الخطأ بدلًا من الصواب قط.





المبحث الرابع
رد الاعتراض على وجود النقص والشر في المخلوق

طرح ديكارت سؤالًا، وهو: هل يقدر اللَّه أن يهبْني معرفة بحيث لا أقع في الخطأ؟ وأجاب لدفع هذا الاعتراض ـ بعد اعترافه بقدرة اللَّه علىٰ ذلك ـ بعدة أجوبة، وهي جيِّدة في مجملها، وفيها رد علىٰ الملاحدة:

الجواب الأول: أنه يجِبُ كفُّ العقل عن التفكير في أفعال اللَّه؛ لأنها فوق إدراك المخلوق، يقول: (إنني شيء ضئيل جدًّا بالقياس إلىٰ اللامتناهي؛ فينبغي ألا أُدهش لعجزي عن أن أفهم لمَّا يفعل اللَّه ما يفعل؛ فإن غايته تعالىٰ لا يستطيع أن يكشف عنها ذهنٌ محدود كذهني)[(١)].

وقال: (لا ينبغي أن أعجب لعجْزي عن أن أفهم سرّ صنع اللَّه لما صنع، كما أنه لا ينبغي أن أشكَّ في وجوده؛ لأني ربما أجد أشياء كثيرة أخرىٰ لا أفهم كيف خلقها اللَّه؛ وذلك أني لما كنت

(١) التأملات ص١٧١.

أعلم أنَّ طبيعتي ضعيفة، محدودة للغاية، وأن طبيعة اللَّه[(١)] واسعة لا متناهية، ولا يمكن الإحاطة بها؛ فقد تيسر لي الآن أن أتبين أنَّ في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها، وتتجاوز نطاق عقلي. وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعي بأن ما اصطُلح علىٰ تسميته بالعلل الغائيَّة لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية؛ إذ يلوح لي أن الخوض في غايات اللَّه ومحاولة الكشف عن أسرارها جراءة عليه سبحانه)[(٢)].

ويقول: (لأنه سبحانه ذو سلطان علىٰ الكون مطلق حر، فلا يُسأل عما يفعل)[(٣)].

وهذا جواب صحيح في مجمله، فاللَّه تعالىٰ يقول: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء].

قال ابن عطية في تفسير الآية: (وهذا وصف يحتمل معنيين: إما أن يريد أنه بحق ملكه وسلطانه لا يعارَض ولا يسأل عن شيء يفعله؛ إذ له أن يفعل في ملكه ما يشاء. وإما أن يريد أنه محكم الأفعال واضع كل شيء موضعه، فليس في أفعاله موضع سؤال ولا اعتراض، وهؤلاء من البشر يسألون لهاتين العلتين لأنهم ليسوا

---

(١) هذا التعبير غير مشروع بحسب ما تدل عليه الأدلة الشرعية عند المسلمين؛ لأن صفات اللَّه تعالىٰ توقيفية، ويقال: صفات اللَّه. لكن لن أتتبع ديكارت في مثل هذه الملاحظات، فليس هو بمسلم.

(٢) التأملات ص١٨٢ ـ ١٨٣. وانظر: مبادئ الفلسفة ص٦٩.

(٣) مبادئ الفلسفة ص٧٦.

مالكين ولأنهم في أفعالهم خلل كثير)[(١)].

وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة].

والبحث عن العلل الغائية في أسرار القدر وفي بعض أفعال اللَّه تعالىٰ ممنوع منه، ويسلَّم هذا لديكارت، في هذه الأبواب ونحوها، وليس مطلقًا، فهناك جوانب أبان الشارع أسرارها فلا مانع من البحث في ذلك لزيادة اليقين. وأما أسرار القدر فكما يقول الإمام الطحاوي: (وأصل القدر سرُّ اللَّه تعالىٰ في خلقه، لم يَطَّلع علىٰ ذلك ملكٌ مقرَّب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلَّم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة، فإن اللَّه تعالىٰ طوىٰ علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالىٰ في كتابه: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء]؛ فمن سأل: لم فعل؟ فقد ردَّ حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب؛ كان من الكافرين).

ويقول ابن ابي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (اعلم أن مبنىٰ العبودية والإيمان باللَّه وكتبه ورسله علىٰ التسليم وعدم الأسئلة عن تفاصيل الحكمة في الأوامر والنواهي والشرائع؛ ولهذا لم يحْكِ اللَّه سبحانه عن أمَّة نبي صدَّقت بنبيها وآمنت بما جاء به، أنها سألته عن تفاصيل الحكمة فيما أمرها به ونهاها عنه وبلَّغها عن ربها، ولو فعلت ذلك لما كانت مؤمنة بنبيها، بل انقادت وسلَّمت وأذعنت، وما عَرفت من الحكمة عرفته، وما خفي عنها لم تتوقف في

---

(١) المحرر الوجيز عند تفسير الآية.

انقيادها وتسليمها علىٰ معرفته، ولا جعلت ذلك من شأنها، وكان رسولها أعظم عندها من أن تسأله عن ذلك، كما في الإنجيل: يا بني إسرائيل لا تقولوا: لم أمر ربنا؟ ولكن قولوا: بم أمر ربنا، ولهذا كان سلف هذه الأمة، التي هي أكمل الأمم عقولًا ومعارف وعلومًا لا تسأل نبيها: لم أمر اللَّه بكذا؟ ولم نهىٰ عن كذا؟ ولم قدَّر كذا؟ ولم فعل كذا؟ لعلمهم أن ذلك مضادٌّ للإيمان والاستسلام، وأنَّ قدم الإسلام لا تثبت إلا علىٰ درجة التسليم. قال القرطبي ناقلًا عن ابن عبد البر: فمن سأل مستفهِمًا راغبًا في العلم ونفي الجهل عن نفسه، باحثًا عن معنىٰ يجب الوقوف في الديانة عليه. فلا بأس به، فشفاء العيِّ السؤال. ومن سأل متعنتًا غير متفقه ولا متعلم، فهو الذي لا يحلُّ قليل سؤاله ولا كثيره)[1].

الجواب الثاني: أن الواجب هو شكر اللَّه تعالىٰ؛ لأنه عدَل مع عبده، ولم يظلمه، بل تفضَّل عليه، يقول ديكارت: (ولا يصح لي أن أشكو من أنَّ اللَّه لم يضعني في مرتبةِ أكملِ الأشياء، بل خليقٌ بي أن أحمده علىٰ الأقل لأنه جعل في مقدوري وسيلة أخرىٰ لتجنُّب الخطأ، وهي القدرة علىٰ التوقف عن الحكم علىٰ الأشياء التي لا أعرفها في وضوح)[2].

وقال: (فلا ريب أنه ليس لدي من داع للشكوىٰ من أن اللَّه لم يهبني ذكاء أوسع أو نورًا فطريًا أكمل مما وهبني، ما دام من طبيعة

---

(١) شرح الطحاوية (١/ ٣٤١ ـ ٣٤٢).
(٢) التأملات ص١٧٤.

الذهن المتناهي ألا يكون محيطًا بأشياء كثيرة، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهيًا. ولكن الخليق بي من كل وجه أن أشكره تعالىٰ علىٰ نعمائه إذ رزَقني كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل. وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهَّم أنه ظلمني، فانتزع مني أو منع عني الكمالات الأخرىٰ التي لم ينعم بها علي)[(١)].

وهذا أيضًا جواب صحيح في جملته؛ فالرضىٰ بالقضاء مطلوب شرعًا وعقلًا، مع شكر اللَّه علىٰ النعم، ويقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لا يكون بمنعِه سبحانه لهم من ذلك ظالمًا، وإنما يكون المانع ظالمًا إذا منع غيره حقًّا لذلك الغير عليه، وهذا هو الذي حرَّمه الرب علىٰ نفسه، وأما إذا منع غيره ما ليس حقًّا له، بل محض فضله ومنته عليه؛ لم يكون ظالمًا بمنعه. [فإن قيل]: لم تفضل علىٰ هذا ولم يتفضل علىٰ هذا؟ وقد تولىٰ سبحانه الجواب عنه بقوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٢١﴾ [الحديد]، وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَلَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٢٩﴾ [الحديد].

وليس في الحكمة إطْلاع كل فردٍ من أفراد الناس علىٰ كمال حكمته في عطائه ومنعه، بل إذا كشف اللَّه عن بصيرة العبد حتىٰ أبصر طرفًا يسيرًا من حكمته في خلقه وأمره وثوابه وعقابه، وتأمل

(١) التأملات ص١٩٢.

أحوال محلِّ ذلك واستدل بما علمه علىٰ ما لم يعلمه، وتيقَّن أن مصدر ما علم وما لم يعلم لحكمة بالغة لا توزن بعقول المخلوقين؛ فقد وُفق للصواب)(١).

وقد جاء هذا المعنىٰ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: (إنَّما مَثَلُكُمْ واليَهُودُ والنَّصَارَىٰ كَرَجُلٍ اسْتَعْمَلَ عُمَّالًا، فَقَالَ: مَن يَعْمَلُ لي إلىٰ نِصْفِ النَّهَارِ علَىٰ قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ؟ فَعَمِلَتِ اليَهُودُ علَىٰ قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ عَمِلَتِ النَّصَارَىٰ علَىٰ قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ أنْتُمُ الَّذِينَ تَعْمَلُونَ مِن صَلَاةِ العَصْرِ إلىٰ مَغَارِبِ الشَّمْسِ علَىٰ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، فَغَضِبَتِ اليَهُودُ والنَّصَارَىٰ، وقالوا: نَحْنُ أكْثَرُ عَمَلًا وأَقَلُّ عَطَاءً، قالَ: هلْ ظَلَمْتُكُمْ مِن حَقِّكُمْ شيئًا؟ قالوا: لَا، فَقالَ: فَذلكَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَن أشَاءُ)(٢).

قال ابن حجر: (فيه حجة لأهل السنة علىٰ أن الثواب من اللَّه علىٰ سبيل الإحسان منه جل جلاله)(٣).

الجواب الثالث: أن وجود الشر أكمل من عدم وجوده، يقول ديكارت: (لو كنت وحدي في العالم كنت أكون أكمل مما أنا لو كان اللَّه خلقني معصومًا من الخطأ، لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص، وكانت الأجزاء الأخرىٰ خالية منه يكون أعظم كمالًا مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة)(٤).

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٢/٦٠٦ ـ ٦٠٨) بتصرف.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري (٢٢٦٨، ٢٢٦٩).

(٣) فتح الباري عند شرح هذا الحديث.

(٤) التأملات ص١٧٤.

فلا يوجد شرٌّ محض، يقول: (ينبغي ألا ننظر في كل مخلوق علىٰ حِدة، بل يجب النظر إلىٰ مخلوقاته في جملتها بقدر الإمكان؛ فإن شيئًا قد يبدو ناقصًا جدًّا إذا أخذ علىٰ حدة، لكن قد يكون كاملًا جدًّا باعتباره جزءًا من هذا الكون كله)[(١)]. ويجعل ديكارت هذا مما يحقق لنا كمال افعال اللَّه[(٢)].

فيرىٰ أن وجود الخطأ أكمل، ويقول: (إرادته تعالىٰ قد تعلقت علىٰ الدوام بأفضل الأمور)[(٣)]. فهو يدفع اعتراض من يعترض علىٰ وجود الشر من الملاحدة.

ويوافَق ديكارت علىٰ اعتقاد أن وجود الشر أكمل من عدمه في هذه الدنيا من حيث الجملة؛ لأن الشر نسبي إضافي، وهو من اللَّه تعالىٰ خير؛ لأنه مخلوق لما يترتب عليه من مصالح عظيمة، تفوق وجود ذلك الشر، فهو شر بالنسبة إلىٰ بعض الخلق لكنه من حيث العموم خير راجح، ولهذا يخلقه الرب سبحانه وتعالى. وقد سبق الكلام حول هذه المسألة.

يقول الإمام ابن أبي العز رحمه الله: (فإن قيل: إذا كان الكفر بقضاء اللَّه وقدره، ونحن مأمورون أن نرضىٰ بقضاء اللَّه، فكيف نُنكِره ونكرهه؟ فالجواب: أن يقال أولًا: نحن غير مأمورين بالرضا بكل ما يقضيه اللَّه ويقدره، ولم يرد بذلك كتاب ولا سنة، بل من المقضي ما يُرضىٰ به، ومنه ما يُسخَط ويُمقت، كما لا يرضىٰ به القاضي

(١) التأملات ص١٧١ ـ ١٧٢.
(٢) التأملات ص١٨٤.
(٣) التأملات ص١٨٢.

لأقضيته سبحانه، بل من القضاء ما يسخط، كما أن من الأعيان المقضية ما يغضب عليه ويمقت ويلعن ويذم.

ويقال ثانيًا: هنا أمران: قضاء اللَّه، وهو فعل قائم بذات اللَّه تعالىٰ. ومقضي: وهو المفعول المنفصل عنه. فالقضاء كله خير وعدل وحكمة، نرضىٰ به كله. والمقضي قسمان: منه ما يرضىٰ به، ومنه ما لا يرضىٰ به.

ويقال ثالثًا: القضاء له وجهان: أحدهما: تعلقه بالرب تعالىٰ ونسبته إليه، فمن هذا الوجه يرضىٰ به. والوجه الثاني: تعلقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلىٰ ما يرضىٰ به وإلىٰ ما لا يرضىٰ به. مثال ذلك: قتل النفس، له اعتباران: فمن حيث قدره اللَّه وقضاه وكتبه وشاءه وجعله أجلا للمقتول ونهاية لعمره نرضىٰ به، ومن حيث صدر من القاتل وباشره وكسبه وأقدم عليه باختياره وعصىٰ اللَّه بفعله نسخطه ولا نرضىٰ به)[(١)].

الجواب الرابع: أنه لا يوجد دليل أنه يجب علىٰ اللَّه تعالىٰ أن يجعلني كاملًا، يقول ديكارت: (لا دليل في الحقيقة علىٰ أن اللَّه كان عليه أن يهبني قوة علىٰ المعرفة أعظم وأوسع مما وهبني فعلا. ومهما يخطر ببالي عن براعة فنه وإبداع صنعه، فلا يصح أن يذهب بي الظن إلىٰ أنه كان يجِب عليه أن يضفي علىٰ كل عمل من أعمالي جميع الكمالات التي في قدرته أن يضيفها علىٰ بعض أعمالي)[(٢)].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٣٣٦).

(٢) التأملات ص١٨٦.

وهذا أيضا حق؛ وقد سبق نقل كلام الإمام ابن القيم حوله.

فليس لأحد علىٰ اللَّه حق، ونعمة واحدة من نعم اللَّه تفوق كل أعمال العبد الصالحة لو وزنت معها في الميزان، واللَّه تعالىٰ هو المنَّان الذي يعطي العبد من غير استحقاق، فالواجب علىٰ العبد شكره علىٰ ما أعطاه من النعم، واستكثار ما يكون منه تعالىٰ مع استقلال ما يكون من العبد، وليس للعبد الاعتراض علىٰ كون اللَّه لم يعطيه بعض النعم؛ لأن هذا فضله تعالىٰ يعطيه من يشاء، وقد عدل مع عبده، وأعطاه من النعم ما يستحق تعالىٰ الشكر عليه.



خاتمة الباب والتوصيات

✍ **هذه أهم نتائج هذا الباب:**

١- عقيدة القضاء والقدر أحد أركان الإيمان الستة التي لا يكون مؤمنًا من لم يؤمن بها.

٢- عقيدة القضاء والقدر عقيدة غيبية؛ فالواجب الرجوع فيها للوحي الصحيح.

٣- هذه العقيدة ضرورية لكل مخلوق، لأن حولها أسئلة ملحة إذا لم يجد الإجابة الصحيحة حولها ارتبكت حياته واضطربت نفسيته.

٤- كانت هذه العقيدة أعظم ما أشغل العقل البشري والفلسفي منذ قديم الزمان.

٥- سبب الضلال فيها هو الخوض فيها بالعقل المجرد فيما يحار فيه، أو الاعتماد علىٰ الوحي المكذوب، والعقائد المحرفة.

٦- الفلسفة الغربية والغرب عمومًا بحاجة إلىٰ أن يبين لهم العقيدة الإسلامية الصحيحة (عقيدة أهل السنة والجماعة) في هذه القضايا.

٧- عقيدة أهل السنة والجماعة فيها قائمة علىٰ التسليم، والتلقي من القرآن والسنة، من غير اعتراض، واتباع منهج السلف الصالح، والكف عما لم يرد في الكتاب والسنة.

٨- أعظم أسباب الضلال في باب القضاء والقدر، هو عدم التفريق بين الإرادة الشرعية والكونية، وعدم التفريق بين الخلق والمخلوق، والضلال في مسألة صفات اللَّه تعالىٰ.

٩- كل من يريد تنزيه اللَّه في هذا الباب بما يخالف الكتاب والسنة، فما يفر من شيء إلا وقع في شر منه.

١٠- ديكارت له جوانب إيجابية في مسائل القدر، في الإيمان به، والرد علىٰ الملاحدة.

١١- سبب ضلال ديكارت في كثير من مسائل عقيدة القضاء والقدر، هو الوحي المحرف عند النصارىٰ، وعدم قبول دعوة الإسلام التي وصلت إليهم في فرنسا، والخوض بالعقل المجرد.

١٢- يجب علىٰ المسلمين بيان الحق وإيصاله إلىٰ الخلق، بشتىٰ الطرق ومضاعفة الجهود في ذلك.

التوصيات:

١- يوصىٰ بدراسة مذاهب كبار الفلاسفة الذين لهم تأثير كبير في بيئاتهم، وعلىٰ المسلمين؛ لأن من بعدهم إنما تأثروا بهم.

٢- ويوصىٰ باتباع منهج القرآن فيها بالجدال فيما يجوز الجدال فيه بالتي هي أحسن، ومن قبل متخصصين متمكنين في عقيدة أهل السنة والجماعة، لألا يُضِلوا أو يُضَلوا.

٣- ويوصىٰ بالحرص علىٰ ترجمة البحوث الجادة وإيصالها إليهم.



قائمة المراجع والمصادر

١ . «أدلة الفلاسفة على وجود اللّه – دراسة نقدية ـ» ، للدكتور عبدالكريم نوفل عبيدات ، مجلة جامعة دمشق (المجلد التاسع ، العدد الأول ـ ٢٠٠٣) .

٢ . «جنايات أرسطو في حق العقل والعلم ـ مظاهرها ، آثارها ، أسبابها ـ «للأستاذ الدكتور خالد كبير علال . دار المحتسب ـ الجزائر الطبعة الأولى ـ ١٤٣٢/٢٠١١ .

٣ . انفعالات النفس ، رينيه ديكارت ، ترجمة وتعليق : جورج زيناتي . دار المنتخب العربي .

٤ . بدائع الفوائد ، ابن قيم الجوزية ، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، ١٤١٦ ـ ١٩٩٦ . تحقيق : هشام عطا ـ عادل العدوي ـ أشرف أحمد .

٥ . بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، ابن تيمية ، مطبعة الحكومة – مكة ١٣٩٢هـ ، الطبعة الأولى ، تحقيق : محمد بن عبدالرحمن بن قاسم .

٦ . تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، ٢٠٠٩ .

٧ . تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث :

الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنطي، الدار العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٧.

٨. التأملات في الفلسفة الأولىٰ لديكارت، د. عثمان أمين. مقال في موقع حكمة.

٩. التأملات في الفلسفة الأولىٰ، ترجمه إلىٰ العربية وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، تصدير: مصطفىٰ لبيب، المركز القومي للترجمة، ١٢٩٧.

١٠. تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، شرحه ونشرة: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية.

١١. التعريفات، لأبي الحسن علي بن محمد الجرجاني، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون، دار الكتب العلمية.

١٢. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ ـ ١٤١٩ هـ.

١٣. التنبيهات اللطيفة علىٰ ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة ضبط نصها وخرج أحاديثها محمد سليمان آل بسام.

١٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تحقيق: الدكتور عبد اللّه التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١م.

١٥ . الجامع الصحيح المختصر، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبداللَّه البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت ـ ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا.

١٦ . جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين ابن رجب الحنبلي، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبداللَّه السيد، دار الكتب العلمية.

١٧ . الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لتقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، السعودية، الطبعةالثانية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

١٨ . خواطر بليز باسكال، ترجمه إلىٰ العربية أدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢.

١٩ . دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود حمد زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، الثالثة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٠ . ديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الرابعة ١٩٨٨م.

٢١ . ديكارت، تأليف: الدكتور نجيب بلدي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٢ . سفر التكوين، ضمن الكتاب المقدس.

٢٣ . سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن

أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

٢٤. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لهبة اللّه بن الحسن اللالكائي أبو القاسم، المحقق: أحمد بن سعد بن حمدان، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٢٥. شرح العقيدة الطحاوية، لابن ابي العز الحنفي، حققه وخرج أحاديثه: د. عبداللّه التركي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشرة ١٤١٨ ـ ١٩٩٨م.

٢٦. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لشمس الدين بن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.

٢٧. الشك المنهجي وتطبيقاته عند علماء الحديث، للدكتور خالد بن منصور الدريس

٢٨. الشيخ مصطفىٰ صبري وموقفه من الفكر الوافد، د. مفرح ابن سليمان القوسي، مركز الملك فيصل للبحوث ولدراسات الإسلامية، ص الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

٢٩. صحيح مسلم بشرح النووي، اسم المؤلف: أبو زكريا يحيىٰ بن شرف بن مري النووي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٣٩٢، الطبعة: الطبعة الثانية.

٣٠. طريق الهجرتين وباب السعادتين، لمحمد بن أبي بكر بن

أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: دار السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٤هـ.

٣١. العالم أو كتاب النور، ترجمة أميل خولي، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٣٢. العقيدة الواسطية تحقيق أشرف عبدالمقصود، أضواء السلف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠.

٣٣. علاقة العقل بالدين عند ديكارت، إعداد: قانة مسلمة، رسالة ماستر في جامعة قاصدي مرباح ورقلة. موجودة علىٰ الرابط:

https://bu.univ-
.ouargla.dz/master/pdf/Gana_Moslima.pdf?idmemoire=1531

٣٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر، رقم كتبه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد اللَّه بن باز. الطبعة السلفية.

٣٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين.

٣٦. الفلسفة الحديثة عرض ونقد، أحمد السيد رمضان، مكتبة الإيمان، المنصورة، أمام جامعة الأزهر.

٣٧. فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، د. مهدي فضل اللَّه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة (٣) ١٩٩٦.

٣٨. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، المؤلف: عبد الرحمن بن صالح المحمود. الناشر: دار الوطن، الطبعة الثانية ١٤١٨ ـ ١٩٩٧.

٣٩. اللَّه أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت. نظمي لوقا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة ٢٠٠٣م.

٤٠. مبادئ الفلسفة، رينيه ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٤١. مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٤٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد بن عطية الأندلسي، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولىٰ ـ ١٤٢٢ هـ.

٤٣. مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية، اختصار: محمد بن الموصلي، تحقيق: د. عبدالرحمن بن الحسن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٥ ـ ٢٠٠٤م.

٤٤. مختصر العلو للعلي العظيم للذهبي، اختصار محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٤٥. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، اسم المؤلف: لابن قيم الجوزية، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ

١٣٩٣ ـ ١٩٧٣، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٤٦. المدخل إلىٰ دراسة التاريخ والأدب العربيين. د. نجيب محمد البهبيتي، دار الثقافة، المغرب الطبعة الثانية ١٤٠٤ ـ ١٩٨٥.

٤٧. مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، محمد عبداللَّه الشرقاوي، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت.

٤٨. المذاهب الفلسفية العظمىٰ في العصور الحديثة، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م، ص٦٨ ـ ٦٩.

٤٩. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول اللَّه ﷺ، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٥٠. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد النمر ـ عثمان جمعة ضميرية ـ سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧ م.

٥١. معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط عبد السَّلام محمد هَارُون، طبعة دار الفكر.

٥٢. مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية، راجعها وقدم لها: محمد مصطفىٰ

حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨ .

٥٣ . مقال للدكتور عبداللَّه العليان في جريدة عمان بعنوان «الغزالي وديكارت في فلسفة الذات» .

http://thaqafat.com/2016/03/30348

٥٤ . مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الفكر .

٥٥ . المنطق القديم عرض ونقد، محمود محمد مزروعة، مكتبة كنوز المعرفة، الطبعة (٢)١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦ .

٥٦ . المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج، جدة، الأولىٰ ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م .

٥٧ . المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا يحيىٰ بن شرف النووي، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ .

٥٨ . المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقزوق، دار المعارف .

٥٩ . الموسوعة التونسية المفتوحة علىٰ الشبكة .

٦٠ . موسوعة الفلسفة، د . عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة (١) ١٩٨٤ .

٦١ . الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت .

٦٢ . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده

المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

٦٣. نحو تأسيس عصر ديني جديد، د. محمد عثمان الخشت، نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

٦٤. نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، علىٰ ضوء الشرع والعقل والعلم ـ دراسة نقدية لكشف حقيقة فكر ابن رشد، المؤلف: الدكتور خالد كبير علال.



[٣] جون لوك وآراؤه في التسامح

المعنى، والأسباب، والحدود

توطئة

كثرت الدعوة إلىٰ «التسامح» في العصور الحديثة والمعاصرة في الغرب خاصة، ثم في الشرق من كثير من المفكرين التغريبيين، الداعين إلىٰ نقل الثقافة الغربية إلىٰ المسلمين من غير تمييز.

وقد كان لهذه الدعوة في الغرب أسباب كثيرة، وانقسم الكتاب والمفكرون العرب والإسلاميون حول هذا المفهوم، انقسامات كثيرة:

فمنهم من يدعو إلىٰ هذا التسامح الغربي جملة وتفصيلًا، مع أن التسامح الذي يدعو إليه الغرب هو التسامح الليبرالي العلماني.

ومنهم من زعم أن الإسلام سبق الغرب إلىٰ هذا التسامح الغربي نفسه، في منطلقاته ونتائجه، ويطلقون أن «الإسلام دين التسامح»، وتختزل كل عقيدته وشريعته وتعاليمه في هذا الوصف.

ومنهم من رد الدعوة إلىٰ التسامح جملة وتفصيلا، وجعلها دعوة منافية لتعاليم الإسلام.

وقد كانت فلسفة «جون لوك» في التسامح وكتاباته، من بواكير هذه الدعوات في الغرب، فهو «رائد الدعوة إلىٰ التسامح» في المجتمع الغربي، وقد أوجدت دعوته هذه ثورة فكرية كبيرة في المجتمع الأوروبي والأمريكي، وصبغت الفكر بهذه الصبغة التي دعا إليها[١].

(١) ينظر: مفهوم التسامح في الخطاب الديني والفكر الفلسفي الحديث، ص =

فكانت دراسة موقفه من التسامح في غاية الأهمية لمعرفة حقيقة التسامح الذي دعا إليه، وحقيقة التسامح الأوروبي، في منطلقاته وأسبابه وحدوده ونتائجه، ليعرف مدىٰ موافقته للدين الإسلامي، وبيان حقيقة هذه الدعوات حوله، وتحرير مصطلح «التسامح» في ضوء العقيدة والشريعة الاسلامية.

خطة البحث:

تتضمن خطة البحث المقدمة، وتمهيد فيه تعريف بجون لوك ومؤلفاته، ومبحثين:

المبحث الأول: تعريف التسامح.

المطلب الأول: التسامح في اللغة، وفي الحقيقة الشرعية.

المطلب الثاني: «التسامح» في الاصطلاح الغربي، وعند «جون لوك».

المطلب الثالث: درجات «التسامح» من حيث تعريفاته.

المطلب الرابع: «التسامح» في المصطلح الشرعي.

المبحث الثاني: نشأة التسامح في الغرب، وأسبابه، وحدوده عند «جون لوك».

المطلب الأول: نشأة التسامح.

المطلب الثاني: أسباب الدعوة إلىٰ التسامح عند «جون لوك».

= ٦٣٦.

المطلب الثالث: حدود التسامح عند «جون لوك».



التمهيد: ترجمة «جون لوك»

هو فيلسوف تجريبي إنجليزي (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، ولد في رنجتن بإنجلترا، في نفس السنة التي ولد فيها «أسبينوزا»[(١)]، كان «لوك» و«هيوم»[(٢)] و«باركلي»[(٣)] الممثلون الكبار للفلسفة التجريبية الانجليزية من الفترة الممتدة من الحرب الأهلية في إنجلترا حتىٰ الثورة الفرنسية[(٤)]. و«لوك» زعيم هذا المذهب، واشتهر بعبارته:

«إذا سألك سائل: متىٰ بدأت تفكر؟ فيجب أن تكون الإجابة: عندما بدأت أحس».

---

(١) «باروخ سبينوزا» فيلسوف هولندي يهودي من أهم فلاسفة القرن السابع عشر. (١٦٣٢ في أمستردام ـ ١٦٧٧ في لاهاي) ينظر: موسوعة الفلسفة (١/١٣٦).

(٢) ديفد هيوم فيلسوف ومؤرخ انجليزي، (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ولد وتوفي في مدينة «أدنبرة» (اسكتلنده شمالي إيطاليا)، بالسرطان عقبةُ لا مبالاة هستيرية. ينظر: ديفد هيوم، لزكي نجيب محمود، ص١٢، موسوعة الفلسفة (٢/٦١٨)، حكمة الغرب، ص٧٦.

(٣) جورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وهو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية، كلاهما رجل دين وكلاهما يجعلان من اللَّه محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين، ينظر: موسوعة الفلسفة (١/٢٨٧)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٧، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٩٣.

(٤) ينظر: حكمة الغرب، ص٧٦.

كان لوك ينزع من بداية أمره إلىٰ الحرية والتي ظلَّ ينشُدُها حتىٰ وافته منيَّته، فلمَّا اكتملت رجولته اتصل بحزب الأحرار في بلاده عضوًا عاملًا فعالًا، في عهد كانت مناصرة الحرية فيه لا تفسر الا بمعنىٰ الاباحية في السياسة والدين[(١)].

يعد «جون لوك» أبو الليبرالية الحديثة، وهو الذي مهد الطريق لفلاسفة التنوير الأوروبي. وأول من نقد الأفكار الفطرية التي قال بها «ديكارت»[(٢)]، كما كانت مقالاته عن النظام النقدي رائدة في علم الاقتصاد الإنجليزي[(٣)].

كان نصرانيًّا، وحاول التقليل من نشوء الفرق الدينية وذلك بالدعوة إلىٰ العودة إلىٰ الكتاب المقدس، وكان يعتقد أن الكتاب المقدس موحىً به، لكن مع ذلك يرىٰ أنه يجب أن يمتحن بواسطة العقل[(٤)].

درس في كلية كنيسة المسيح في أكسفورد، وبسبب كراهيته

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود وأحمد أمين، ص١٠٦.

(٢) فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي (١٥٩٦م ـ ١٦٥٠م)، يلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتىٰ اليوم. ينظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٨)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٨٩.

(٣) ينظر: الفلسفة الحديثة عرض ونقد، ص٢٢٩، جون لوك مقدمة قصيرة جدا، جون دن، ص١٨، قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود وأحمد أمين، ص١١٢.

(٤) ينظر: حكمة الغرب، ص٧٩، موسوعة الفلسفة (٢/ ٣٨٠).

لعدم التسامح عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين، وبدلًا من ذلك أخذ في دراسة الطب وحصل على البكالوريوس في الطب سنة ١٦٧٥م، ومارس التجريب العلمي[(١)].

ويعترف «لوك» بأن الفضل في تحرره من طريقة الفلسفة المدرسية في علاج مشكلات الفلسفة يرجع إلىٰ كتابات «ديكارت»[(٢)].

وعلىٰ الرغم من أن «لوك» لم يكن من أعمق المفكرين أو من أكثرهم أصالة، فإن أعمالَه قد مارست تأثيرًا قويًّا وباقيًا في الفلسفة والسياسة معًا؛ فإن الماركسية تدين بمذاقها العلمي لتأثيره، وأدت ليبرالية «لوك» إلىٰ تغييرات ضخمة وثورية في أمريكا وفرنسا[(٣)].

مؤلفاته[(٤)]:

١ . أشهر مؤلفاته وأكبر أعماله كتاب «دراسة في الفهم (أو لعقل البشري» ظهر عام ١٩٦٠م، وهو أربعة أقسام، قعَّد في هذا الكتاب دعائم المذهب التجريبي[(٥)].

٢ . «رسالة في التسامح» أصدر ثلاث رسائل بهذا العنوان، أيَّد فيها حق كل إنسان في حرية العقيدة، محتجًا بأن من الخرق حمل

---

(١) ينظر: موسوعة الفلسفة (٢/٣٧٣).

(٢) ينظر: جون لوك، لعزمي إسلام، بواسطة: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص١٦٤، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، ص٢٢٩.

(٣) ينظر: حكمة الغرب، ص٨١ ـ ٨٢، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، ص ٢٥٥.

(٤) ينظر: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، ص٢٨.

(٥) ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص١٦٣.

الناس جميعًا علىٰ اعتناق عقيدة واحدة. كانت الأولىٰ ـ الأساسية ـ عندما كان في منفاه بهولندا، وقد صدرت خلوًا من اسمه، خوفا من الكنيسة، وكانت باللغة اللاتينية، وذلك عام ١٦٩٢م، وترجمها د. عبد الرحمن بدوي عن هذه اللغة، وثمة ترجمة ثانية قامت بها منىٰ أبو سنّة عن الإنجليزية، وصدرت في يونيو سنة ١٦٩٠م. ثم اضطر إلىٰ كتابة الرسالتين الثانية والثالثة، بعنوان «رسالة ثانية في التسامح» عام ١٦٩٠م، ثم نشر بعدها بعامين «رسالة ثالثة في التسامح»، وكتبهما جرّاء الهجوم الشديد الذي تعرضت له الرسالة الأولىٰ، ولحرصه علىٰ الدفاع بقوة عن أطروحته[(١)].

٣. «رسالتان في الحكم المدني» ظهرت سنة ١٦٩٠م، كانت محط إعجاب الأمريكيين، وقد اعتنقوا آراءه وقرروا تنفيذها، وكان من ضمن آرائه في الكتاب: أن الوظيفة العليا للدولة هي حماية الثروة والحرية، ويجب علىٰ الشعب تغيير الحكومة أو تبديلها في حالة عدم حفظها لحقوق الشعب وحريته. ذهب «بيل» إلىٰ أن الرسالتين بمثابة إنجيل العصر في زمانه، وهما أهم مرجع لليبرالية[(٢)].

٤. بعض أفكار في التربية، ظهر عام ١٦٩٣، يعرض فيه لأهم مبادئ التربية عنده.

٥. جاء في كتاب «قصة الفلسفة الحديثة» لزكي نجيب محمود،

---

(١) ينظر: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، ص٢٩.
(٢) ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص١٦٧.

وأحمد أمين[(١)]: «وأهم مؤلفاته هي: «عقالات - حكومة المدنية»، «آراء في التربية»، «خطابات في التسامح»، وأشهر مؤلفاته كلها هو كتابه المسمى: «مقالة في العقل البشري»، وليس من العسير أن تلمس روح «لوك» في كل مؤلفاته واضحة بارزة، فجميع كتبه ترمي في حقيقة الأمر إلى غرض أساسي واحد، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة، والنداء بضرورة حرية العقل في النظر إلى الحقائق، وتكوين الأحكام. ذلك هو الغرض الأساسي الذي كان يقصد إليه «لوك»، لكن لكلِّ كتاب غرضًا خاصًّا بالإضافة إلى الغرض العام».



(١) ص١٠٧.

المبحث الأول

تعريف التسامح



المطلب الأول
التسامح في اللغة، وفي الحقيقة الشرعية

السماحة في اللغة: هي السلاسة والسهولة، وعدم التضييق على الناس، والجود بالمال، يقال: سمح أسمح إذا جاد وأعطىٰ عن كرم وسخاء(١).

وجاء لفظ التسامح في الحديث النبوي؛ ومن ذلك قوله ﷺ: (رحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمْحًا إذا باعَ، وإذا اشْتَرَىٰ، وإذا اقْتَضَىٰ)(٢).

وعن ابن عبَّاس رضي الله عنهما، قال: قيلَ لِرسُولِ اللَّهِ ﷺ: أيُّ الأَديَانِ أحَبُّ إلىٰ اللَّهِ، قال: (الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ)(٣). قال الأزهري:

(١) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٢٠٠)، المحيط في اللغة (٥/٣٢٦)، مقاييس اللغة (٣/٩٩)، لسان العرب (٢/٤٨٩).

(٢) رواه البخاري، في كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، ح(٢٠٧٦) (٣/٥٧).

(٣) رواه أحمد، في مسند عبداللَّه بن العباس (٢١٠٧) (٤/١٦)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٧)، والطبراني في الكبير (١١٥٧٢) وعلَّقه البخاري في صحيحه، قال ابن حجر: «وهكذا رواه عبد الأعلىٰ، وعبد الرحمن بن مغراء، وعلي بن مجاهد وغيرهم، عن محمد بن إسحاق، ولم أره من حديثه إلا معنعنًا» وذكر له شاهدين مرسلين، وذكر أنهما صحيحان، المصدر: تغليق التعليق (٢/٤١).

«الحنيفية السمحة: ليس فيها ضِيقٌ ولا شِدَّة»[(١)]. وقال الحافظ ابنُ حجر: «أي: السهلةُ، قولهُ: مكانًا سمحًا؛ أي: سهلًا»[(٢)].

وقال ابن القيم: «فهي حنيفيةٌ في التوحيد وعدم الشرك، سمحةٌ في العمل وعدم الآصار والأغلال»[(٣)].

وهذا يعني أن السماحة في الإسلام في الأعمال وهي من الشرائع، وليس في العقائد، أما في التوحيد فهي حنيفية، والحنيفية ملة إبراهيم، وهي الميل عن الكفر والشرك، كما قال عز ذكره:

﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

والحنيفية هي: الكفر بالطاغوت، كما قال تعالىٰ: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة].

والكفر بالطاغوت هو ركن النفي من شهادة التوحيد «لا إله إلا اللَّه»، وهو مقدم علىٰ الإثبات، وهو دين جميع الرسل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ﴾ [النحل: ٣٦]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء].

وهو يدل أن معنىٰ «لا إله إلا اللَّه» هو: عبادة اللَّه أو الإيمان

---

(١) تهذيب اللغة (٤/ ٢٠١).
(٢) مقدمة فتح الباري (١/ ١٣٤).
(٣) شفاء العليل ص٣٠٣.

باللَّه، والكفر بالطاغوت أو اجتنابه.

والكفر بالطاغوت يكون بالبراءة من الكفر وأهله، والكفر بهم، وعداوتهم وبغضهم، كما قال تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٤﴾﴾ [الممتحنة].

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ [الكافرون].

وفي الحديث الصحيح قال ﷺ: (مَن قالَ: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَفَرَ بما يُعْبَدُ مَن دُونِ اللَّهِ، حَرُمَ مَالُهُ وَدَمُهُ، وَحِسَابُهُ علَىٰ اللَّهِ)[(١)].

ذكر هذا الحديث الإمام محمد بن عبدالوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «كتاب التوحيد»، ثم قال في المسائل: «وهذا من أعظم ما يبين معنىٰ (لا إله إلا اللَّه)؛ فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصما للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا اللَّه وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتىٰ يضيف إلىٰ ذلك الكفر بما يعبد من دون اللَّه، فإن شك أو توقف؛ لم يحرم ماله ولا دمه، فيا لها من مسألة ما أعظمها وأجلها! ويا له من بيان ما

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا الشهادتين، ح (٢٣) (١/ ٣٩).

أوضحه! وحجة ما أقطعها للمنازع!»[(١)].

فدين الإسلام إذًا دين ولاء وبراء، محبة وبغض، سماحة وجهاد، فلا يقال عنه أنه مجرد»دين تسامح».



(١) كتاب التوحيد، باب: تفسير التوحيد وشهادة ألا إله إلا اللَّه، ص٢٦.



المطلب الثاني

«التسامح» في الاصطلاح الغربي، وعند «جون لوك»

لم يأت تعريف التسامح في الغرب مرة واحدة، بل تطور من معناه اللغوي، فصار له معنًا آخر، واختلف معناه عما هو في اللغة العربية، حتىٰ صار القاسم المشترك بين كلمة «تسامح» في الإنجليزية، وكلمة «تسامح» في العربية، ضئيل جدًّا، بل الفوارق بين الكلمتين أكثر من التشابهات بينهما[1].

ثم تطور معناه إلىٰ أن صار مصطلحًا جديدًا لا يوجد في جميع اللغات العربية والأوروبية. وقد عرَّف القاموس الأمريكي «التسامح» بأنه: «تحمُّل أو تدرب علىٰ قبول طبيعة ومعتقدات وسلوك الآخرين دون منع أو معارضة، سواء اتفق معها أو اختلف»[2].

ويعرف «بيتر ب نيكلسون» «التسامح» بأنه: «فضيلة الإمساك عن ممارسة المرء سلطته في التدخل بآراء الآخرين وأعمالهم، علمًا بأن هذه الآراء والأعمال تختلف عن آراء الشخص المذكور

---

(١) ينظر: التسامح بين الشرق والغرب، سمير الخليل، ص٥.

(٢) ينظر: نقد التسامح الليبرالي، ص٩.

وأعماله فيما يظنه مُهمًّا إلىٰ حد أنه لا يوافق عليه أخلاقيًّا»[(١)].

ويقول د. عبد الرحمن بدوي: «التسامح بالمعنىٰ الحديث يتعلق بحرية الرأي؛ لأنه يرىٰ أن الآراء سواء، وليس ثم رأي أفضل من رأي بالضرورة، وحتىٰ لو كان يعتقد أن الرأي الآخر خطأ فإنه لا يستبيح فرض رأيه هو الخاص علىٰ الغير»[(٢)].

وفي «المعجم الفلسفي» الصادر عن «مجمع اللغة العربية» في مصر: «تسامح: سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة علىٰ الآخرين»[(٣)].

وقد تطوَّر مفهوم التسامح في الغرب، ففي موسوعة لالاند[(٤)]: «لفظة التسامح ولدت في القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، فقد انتهىٰ الأمر بأن تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس، ثم صار التسامح يرتجىٰ تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات، وفي آخر المطاف في القرن التاسع شمل التسامح الفكر الحر».

ثم تطور حتىٰ شمل: السياسة، والعرق، والاجتماع، والجنس؛ يقول سمير الخليل: «هو يتخذ بصورة عامة شكل تحمل متنامي،

---

(١) التسامح كمثال أخلاقي، ضمن بحوث كتاب «التسامح بين شرق وغرب»، ص٣٣.

(٢) موسوعة الفلسفة، الملحق، ص٥٨.

(٣) ص٤٤.

(٤) ص١٤٦٠.

يشمل حيزًا متزايدًا من الفساحة للفروقات بين الكائنات البشرية. وما ثورة الستينات الجنسية، ونزعة تحرر المرأة، وتخفيف القيود التشريعية في وجه الطلاق والإباحية الجنسية.. ما هذا كله سوىٰ من قبيل الأمر الواقع اليوم»(١).

والتسامح عند «لوك» هو حرية الفرد الحرية المطلقة في اختيار أي كنيسة. مع عدم قوله بالنسبية، فيرىٰ أنه: «ليس من حق أي شخص بأي حال من الأحوال أن يحقد علىٰ شخص آخر في شأن مُتعِه المدنية، لا لسبب إلا لأنه ينتمي إلىٰ كنيسة أخرىٰ أو يؤمن بدين آخر، فكل الحقوق والامتيازات التي تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان أو من حيث هو مواطن من اللازم أن تكون محفوظة له، ودون أن تنتهك»(٢).

ويرىٰ حرية الفرد في اختيار أي عقيدة، وأيضًا حريته فيما يتعلق بأموره الدنيوية، حتىٰ حريته في إهمال صحته وماله، ما دام أنه لم يؤذ الآخرين؛ يقول لوك: «إن القوانين لن تكون ضمانًا لهم ضد إهمالهم لأنفسهم ولشؤونهم العائلية»(٣).



(١) التسامح بين شرق وغرب، ص٦.
(٢) رسالة في التسامح، ص٣٢.
(٣) رسالة في التسامح، ص٣٩، ٤٧ ـ ٤٨، ٦٣، ٦٢.



المطلب الثالث
درجات «التسامح» من حيث تعريفاته

«التسامح» الأوروبي درجتان:

الأولى: التسامح الكنسي، وهو ما سبق التعريف به، وهو عدم إلحاق أذىٰ بالمخالف في العقيدة، مع اعتقاد أنه علىٰ خطأ، ويكون حال المتسامح هنا كما قيل: «إن ما تفكر به لا قيمة له؛ لكنني أوافق علىٰ إغماض عيني»[(١)].

يعني أن التسامح ليس مع رأي المخالف ولكن مع شخصه، فهو أسلوب تعايش.

وقريب من هذا قول «غوبلو»: «إن التسامح لا يوجب علىٰ المرء التخلي عن معتقداته، أو الامتناع عن إظهارها، أو الدفاع عنها، أو التعصب لها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشر آرائه بالقوة والقسر والقدح والخداع»[(٢)].

وقد أنكر في البداية هذا التسامح طائفة من الغربيين، وجعلوه من باب الضرورة؛ فيرىٰ «م. ديغا» أن هذا التسامح يكون حين لا

---

(١) ينظر: موسوعة لالاند، ص١٦٦٣.

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص٢٧٢.

يستطاع منع المخالف، لذلك يرىٰ أصحاب هذا الرأي أن المتسامح ضعيف، ويتبين ذلك إذا تزايدت قوَّته. لذلك يرون أنه يصعب تطبيقه في كل عصر، ويذهب بعض المفكرين الغربيين كـ«ج. بيلو، و ل. برا» أن هذا ميوعة ولا مبالاة في الدين وتردُّدٌ وشك، لذا جرىٰ تزييفها في معظم العقول(١).

وفي قرار أمستردام سنة ١٦٩٠م: «... هناك كبائر، وهي فوق ذلك خطرة لدرجة أنها تنزع، تحت ستار المحبة والتسامح، إلىٰ تمرير سُمّ السوسينية (مذهب سوسين في إنكار التثليث). وعدم الاكتراث بالأديان، وزرعه في نفوس البسطاء»(٢).

وقد أدان «جوريو» هذا التسامح، عند «البروتستانت»؛ لأنه سيسمح بكل الهرطقات، وروحيتها الإباحية، وسمىٰ المتسامحين «اللامبالين»، ويصف مبادئه بأنها «خبيثة» و«سُمٌّ»، بينما يصف الكنيسة الكاثوليكية بأنها مسلحة تسليحًا قويًا في مواجهة هذا التسامح(٣).

وهذا كان في البداية إلا أن جهود «لوك» و«فولتير» وأمثالهما، دعت إلىٰ هذا التسامح ومنع إكراه أحد علىٰ اختيار عقيدته، وجعلوه حرية شخصية، وإن كان المتسامح لا يوافِق عليه، ولا يرىٰ نسبية العقيدة.

---

(١) ينظر: موسوعة لالاند، ص١٦٦٦.

(٢) ينظر: موسوعة لالاند، ص١٦٦١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٦١.

الدرجة الثانية: التسامح الذي سببه «النسبية» وأن الحق تابع للاعتقاد، وهذا وجد قديمًا عند السوفسطائيين، ووجد عند غلاة الصوفية[(١)] القائلين بوحدة الوجود، وأصله الفلسفة اليونانية، فكل الاعتقادات عند الصوفية هؤلاء حق ومحبوبة للَّه، ولا يجوز إنكار ما يحبه اللَّه، من جهة وحدة الوجود، ومن جهة أنها كلها أرادها اللَّه، وما أراده فهو يحبه.

ويوجد في اليابان من يرىٰ أن كل أديان اليابان (كالشنطاوية، والبوذية، والكونفوشيوس) متكافئة، بل متكاملة، كل دين يكمل النقص في الآخر، فكلها عندهم تستحق الاحترام، ولكل منها قيمته[(٢)]. فهؤلاء لا يرون أن هناك عقيدة هي الحق وما سواها باطل، وليس مجرد شك نسبي منهم، كبعض أهل الدرجة الأولىٰ، بل شك حقيقي، ويقين يزعمونه أنه لا حقيقة مطلقة.

وكل هذا خلاف ما جاء به الإسلام، وفيه أن الدين الحق واحد، وما سواه كفر وباطل، من غير شك ولا تردد، بل الشك في ذلك كفر وردة؛ فإن الدين عند اللَّه الإسلام، هو دين جميع الأنبياء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].



(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٦٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٦٥.



المطلب الرابع
«التسامح» في المصطلح الشرعي

التسامح بالمعنىٰ الاصطلاحي يعتبر من الألفاظ الوافدة؛ لذلك اختلف حوله الكتاب: فمنهم من نظر منه إلىٰ جانب وترك الجوانب الأخرىٰ، ومنهم من مدحه وزعم أن الإسلام سبق إليه، كما يقول الدكتور محمد فاروق النبهاني التسامح: «يعني التساكن والتعايش في إطار رؤية إسلامية تحترم حق الآخر في الرأي والعقيدة والفكر»[(١)].

بل بعض الباحثين يرىٰ أن التسامح الغربي سبق إليه الإسلام، بل غلا حتىٰ قال عن بعض آراء «لوك» في التسامح أن الإسلام جاء بها: «سواء تعلق هذا من ناحية المنطلقات العامة التي انطلق منها جون لوك أو من ناحية البعد الديني للتسامح في الإسلام، أو من ناحية شكل الدولة في الإسلام ومهمات الحاكم المدني فيها»[(٢)].

وهذا تفريط واضح، وغلو فاضح؛ فالتسامح في الإسلام يختلف عن تسامح «لوك» في منطلقاته، وفي مهمات الحاكم المدني؛ فإن الحاكم المدني عند «لوك» لا شأن له في التدخل في عقيدة أحد من

---

(١) مفهوم التسامح في إطار الرؤية الإسلامية، ص٢٢.

(٢) التسامح عند جون لوك قراءة في ضوء الإسلام، ص٢٩٩٦، من مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم (٤/١٤).

أفراد الدولة، فهي دولة مدنية علمانية ليبرالية، وأما الحاكم في الإسلام فيَمْنع من الردة عن الدين الإسلامي، بل يجب عليه قتل المرتد، ويعامِل الكافر الأصلي بموجب الشرع سواء كان محاربًا أو ذميًّا أو معاهدًا، ويمنع الذمي من إظهار ما يخالف الشريعة الإسلامية، ويجب عليه أن يحكم الشريعة الإسلامية [(١)].

وفي طرف آخر ذهب بعض الباحثين إلىٰ أن المناداة بالتسامح هي دعوة الداعين إلىٰ وحدة الأديان[(٢)]. مع أن الداعين إلىٰ التسامح يختلفون بحسب عقائدهم ومقاصدهم.

ويقول الدكتور محمد سعيد البوطي: «ولكم بحثت عن كلمة (التسامح) هذه في أمهات كتب الفقه والتراث الإسلامي في نطاق الحديث عن أحكام الإسلام وشرائعه فلم أجد من استعملها في هذا المجال قط. . .، وإنما هي كلمة درجت علىٰ ألسنة طائفة من الكتاب والباحثين في هذا العصر، يرددونها كلما أرادوا أن يبرزوا المعنىٰ الإنساني في شرائع الإسلام وأحكامه»[(٣)].

فكل من الفريقين نظر إلىٰ طرف من المعنىٰ دون الآخر. وكل منهما ربما قصد معنًا صحيحًا.

إلا أن الصواب أن لفظ التسامح صار لفظًا مجملًا، مثل ألفاظ:

---

(١) ينظر: يُنظر: مجموع الفتاوىٰ، (٣٥/٣٦١ ـ ٣٦٣)، وجوب تحكيم شرع اللَّه ونبذ ما خالفه، ص: ١٦.

(٢) ينظر: الفرقان بين حقيقة التقارب والتعايش بين الفرق والأديان، ص٧.

(٣) الجهاد في الإسلام، ص١٤٤.

«الحركة، والجهة، والحيز، وحلول الحوادث، والأعراض، والتبعيض، والجزء، والتركيب» في علم الكلام والفلسفة، ومثل: ألفاظ «الحرية، والمساواة، والإخاء» ونحوها في الفكر الحديث، فلا يذم مطلقًا ولا يمدح مطلقًا، مشيًا علىٰ قاعدة التعامل مع الألفاظ المجملة[١].

وبيان الإجمال في لفظ «التسامح» أن يقال: إن أريد به معانٍ منع منها الإسلام فهو مذموم وقد يكون كفرًا وردة، كالدعوة إلىٰ ترك عقيدة «الكفر بالطاغوت» التي هي ركن الشهادة كما سبق، والتي من مضاداتها: عدم تكفير الكافر المجمع علىٰ كفره أو الشك في كفره، أو تصحيح مذهبه، كاليهود والنصارىٰ والمجوس والهندوس والبوذيين والباطنيين ونحوهم، والدعوة إلىٰ التقريب بين الأديان، وترك عقيدة الولاء والبراء. أو الدعوة إلىٰ تولي الكفار ونصرتهم ومحبتهم واتخاذهم بطانة. أو إلغاء الجهاد في سبيل اللّٰه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أو الشك في أصول الإسلام، أو ما ثبت قطعًا في الكتاب أو السنة. أو ترك إقامة الحدود الشرعية، كحد الردة، أو حد الزنىٰ، ونحو ذلك فهذا تسامح ممنوع ومردود ولا يقره الإسلام، بل هو يناقض الإسلام في أصوله.

وإن أريد بـ«التسامح» معانٍ صحيحة جاء بها الإسلام كأخذ الجزية من الكفار، وعدم ظلم الذميين والمعاهدين وغير المحاربين، والاقساط إليهم، وحسن التعامل معهم، وصلة القرابات منهم.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٥١).

وعدم قتل النساء اللاتي لا يشاركن في القتال والأطفال، وعدم إكراههم علىٰ الدخول في الإسلام. أو ما يحيله الشرع الإسلامي إلىٰ اجتهاد ولاة أمور المسلمين في معاملة الحربيين من المنِّ أو الفداء، حسب ما تقتضيه السياسة الشرعية. أو جدال غير الظالمين من أهل الكتاب بالتي هي أحسن. وجواز نكاح العفائف من نساء أهل الكتاب، وأكل ذبائحهم، ونحو ذلك فهو تسامح مشروع دعا إليه الإسلام، وسبق فيه الغرب سبقا عظيمًا، وهو من محاسن الدين التي يجب توضيحها وتعريف الناس بها.

كما قال غوستاف لوبون: «فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا مِثل دينهم»[(١)].

وكانت سماحة الإسلام سببًا في إسلام الشاعر الأمريكي «رونالد ركويل»[(٢)]؛ فقال بعد أن أشهر إسلامه: «لقد راعني حقًّا تلك السماحة التي يُعامِل بها الإسلام مخالفيه؛ سماحة في السِّلم، وسماحة في الحرب، والجانب الإنساني في الإسلام واضح في كلِّ وصاياه»[(٣)].

وما كان صوابًا من التسامح الغربي فقد سبق إليه الإسلام بما يفوق ما جاءوا به، وكان مبدءًا في الإسلام وشريعة وليس وليد

---

(١) حضارة العرب، ص ٦٣٠.

(٢) شاعر وناقد أدبي ومؤلف، ورئيس تحرير برنامج «راديو بيرسوناليتيز»، ومؤلف كتابي «بياند ذا بريم «و» بازار أوف دريمز».

(٣) الخالدون المائة أعظمهم محمد ﷺ، مايكل هاروت، ترجمة: أنيس منصور، ص١٥، بواسطة: معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي؛ إدوار غالي الدهبي، ص: ٤٩.

ضرورة أو حاجة، كما هو الحال في الغرب. وما كان باطلًا من تسامحهم فقد منع منه الإسلام.



المبحث الثاني

نشأة التسامح في الغرب، وأسبابه، وحدوده عند جون لوك



المطلب الأول
نشأة التسامح

لقد عاش الفيلسوف «جون لوك» في النصف الثاني من القرن السابع عشر في أوروبا النصرانية، وهو عصر الصراعات الدينية، والطغيان الكنسي، ومحاكم التفتيش، التي تسببت في اندلاع حروب أهليَّة، وثورات دينية دموية، وقتل فيها خلق كثير، بين أتباع الكنائس الكاثوليك والبروتستانت. فكل منهما حاولت السيطرة علىٰ الدولة بغية تدمير الأخرىٰ، والدولة تنصُر الكنيسة التي تطيعها وتداهنها، فكانت هذه الحروب أكبر معضلة في عصر لوك، وهو بداية عصر النهضة، وعصر الانفلات من قبضة الكنيسة وعصر الدعوة لحرية الفرد والليبرالية(١).

يقول «رونالد سترومبرج»: «لقد أشاعت سيول الدماء واضطهاد الخارجين علىٰ المذاهب الدينية الرسمية، الرعب والآلام في أوروبا طولًا وعرضًا.. وعلىٰ كل حال فإن الدولة العلمانية استفادت من انهيار وحدة الكنيسة»(٢).

---

(١) ينظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٠٤، التسامح بين شرق وغرب، ص١٤ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٠٤.

فركَّز «لوك» علىٰ مسألة التسامح، وإعطاء الفرد الحرية في اختيار الكنيسة التي يطمئن لها ضميره؛ لحقن الدماء، وكان سبب هذا العنف هو انحراف الكنيسة عن مبادئها، التي جاء بها المسيح، وقلة ديانة رجال الكنيسة.

ويقول رونالد سترومبرج: «ولا خلاف أن التسامح كان بادئ ذي بدئ ضرورة أكثر من كونه فضيلة. فما كتب ونشر عن التسامح كموضوع، كان بمثابة شلال هادر طوال القرن السابع عشر. فقد كان يعرف التسامح كضرورة مطلقة للحياة. ومن المفارقات الطريفة أن التسامح يدين بالفضل الأكبر في نجاحه إلىٰ تعصب المذهبيين»[(١)].

وهذا ما أكده «برنارد لويس» في محاضرة بعنوان (العنصرية واللاسامية) بقوله: «إن فكر التسامح قد ولد في النصرانية علىٰ أثر الحروب الدينية في أوروبا والتي راح ضحيتها آلاف النصارىٰ نتيجة النزاع الدموي بين الكاثوليك والبروتستانت، فالتسامح هو الذي يعني فصل الدين عن أعمال الدولة، وباختصار هو العلمانية التي وجدت لحل مشكلة النصرانية»[(٢)].

وبه يعلم أن «التسامح» نشأ في بيئة وظروف تختلف عن البيئة الإسلامية، اختلافًا جذريًّا مما يبين بطلان دعوة الليبراليين العرب «المستغربين» إلىٰ العلمانية وإلىٰ توطين التسامح الليبرالي «تسامح لوك» في البلاد العربية الإسلامية، وأن دعوتهم هذه مجرد تقليد أعمىٰ للغرب.

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) ينظر: التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربية، ص٣١٨.

وقد كانت كتابات «لوك» حول التسامح بواكير الدعوة نحو فصل الدين عن الدولة، وقد أصبحت فيما بعد شعارا ليبراليًا قائما بذاته، يعني أن التسامح الليبرالي يتطلب قيام مجتمع علماني. كما هيأ نقد لوك لسلطة الكنيسة للمناداة بنقد الدين نفسه الذي اصبح ينظر إليه بوصفه المسبب الرئيسي للتعصب(١).

فكان «لوك» من أوائل من دعا إلىٰ التسامح ـ وهو التسامح العلماني الليبرالي ـ وأفرد له عدة رسائل، يرىٰ أن التسامح هو «الحل العقلاني» الوحيد لحل المشكلات والخلافات التي نشأت داخل الكنيسة المحرَّفة؛ فهو إذًا تسامح للمنفعة، ووليد حاجة وضرورة وليس مبدأً ودينًا يدان به كما في التسامح الشرعي في الإسلام(٢).

لذلك يشير المؤرخ البريطاني «أرنولد توينبي» إلىٰ أنَّ التسامح في الإسلام دينيٌّ في أصله، أما في الغرب المسيحي فالتسامح أصله لا ديني. بمعنىٰ أنه كلما تمسك المسلم بدينه الحقيقي كلما كان أكثر رحمة، بينما الغربي المسيحي العكس، أي كلما جحد حميته الدينية كلما كان أكثر تسامحًا؛ لذلك فإن دعوة «لوك» للتسامح ليست منطلقة من ديانته الكنسية بل من العقل، يقول توينبي: «وثمة حالة علىٰ الأقل نابهة الذكر لهذا التسامح المنشود، يفرضها نبي علىٰ أتباعه وهو في موضعه الجليل. فإن محمدًا قد

---

(١) ينظر: نقد التسامح الليبرالي، ص١٩ ـ ٢٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٩ ـ ٢٢.

أمر أتباعه بالتسامح الديني تجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسيًا للحكم الإسلامي. فقدم محمد بذلك لقاعدة التسامح.. أما عن فترة التسامح الديني التي ولجتها المسيحية الغربية ـ إبان النصف الثاني من القرن السابع عشر ـ فإنها تستمد أصولها من مزاج يتسم بشراسته. إنها فترة يمكن إطلاق لقب «التسامح الديني» عليها، من ناحية تسامحها تجاه الأديان. إذ لو تأملنا بواعث التسامح لكان أحرىٰ أن يوصف التسامح إلىٰ حد ما، بأنه تسامح لا ديني»[(١)].

ويقول رونالد سترومبرج: «وعلينا ألا ننسىٰ أنه كلما ازداد إيمان المرء شده، يصبح تسامحه أقل من كل رأي مخالف لرأيه»[(٢)]. وهو يدل علىٰ المدىٰ الذي ابتعدت به الكنيسة عن تعاليم المسيح عليه السلام.



(١) مختصر دراسة التاريخ (٢/ ٤٢).
(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٠٥.



المطلب الثاني

أسباب الدعوة إلى التسامح عند «جون لوك»

للتسامح الذي دعا إليه «لوك» أسبابًا، وحدودًا صرح بها في رسالته، وهي ثلاثة أسباب:

✍ السبب الأول:

أن ما تفعله الكنيسة من إكراه الناس علىٰ اعتناق ما تعتقده يخالف ما جاء به عيسىٰ عليه السلام؛ يقول «لوك»: «الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس، ولا من أجل الحصول علىٰ سلطة كنسية، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادًا علىٰ قواعد الفضيلة والتقوىٰ»[(١)].

ويقول: «أما أن يكون من واجب الكنيسة اضطهاد الآخرين وإجبارهم علىٰ اعتناق إيمانها وعقيدتها بالسيف والنار فأعتقد أن شيئا من ذلك ليس واردًا في أي إنجيل من أناجيل العهد الجديد»[(٢)].

ويقول عن المسيح عليه السلام: «لم يسلِّم أي سيف لأي أمير بهدف استخدامه لإجبار البشر علىٰ التنازل عن دينهم وقبول دينه»[(٣)].

---

(١) رسالة في التسامح، ص١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩.

والدين الحق يتسم كما يقول: «بالمحبة والتواضع وإرادة الخير للبشرية بمن فيها من غير المسيحيين. قال المسيح لتلاميذه: «ملوك الأمم يسودونهم والمتسلطون عليهم يدعون محسنين. وأما أنتم فلستم هكذا» (لوقا: ٢٥، ٢٦)»[(١)].

وذكر إن المسيح نشر السلام والمحبة بسلام العهد الجديد والأسوة الحسنة، وليس بالسيوف والعنف، يقول «لوك»: «نحن نعلم أنه كان من السهل علىٰ المسيح أن يستخدم، في إنجازه هذه المهمة، كتائب من جنود السماء، وعددها يفوق ما يكون ميسورًا لكنيسة واحدة مهما تبلغ من القوة ومهما يكن لديهم من فيالق»[(٢)].

وفي كلامه جوانب من الصواب فعيسىٰ عليه السلام إنما أرسل إلىٰ بني إسرائيل خاصة، كما قال تعالىٰ حكاية عنه: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وجاء هذا في الأناجيل الموجودة اليوم، ومن ذلك قول «متّىٰ» موجهًا لتلاميذه: «هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلًا: إلىٰ طريق أمم لا تمضوا، وإلىٰ مدينة للسامريين لا تدخلوا. بل اذهبوا بالحري إلىٰ خراف بيت إسرائيل الضالة»[(٣)].

وفي الأناجيل ما يؤكد أن دعوة المسيح خاصة لبني إسرائيل فقط، مهما كانت الدواعي والظروف الموجبة لدعوة غيرهم؛

(١) المصدر نفسه، ص١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢.
(٣) إنجيل متّىٰ ١٠: ٥ ـ ٦.

حيث يقول «متّىٰ»: «ثم خرج يسوع من هناك وانصرف إلىٰ نواحي صور وصيداء. وإذا امرأة كنعانية خارجة من تلك التخوم صرخت إليه قائلة: ارحمني، يا سيد، يا ابن داود! ابنتي مجنونة جدًّا. فلم يجبها بكلمة. فتقدم تلاميذه وطلبوا إليه قائلين: اصرفها، لأنها تصيح وراءنا! فأجاب وقال: لم أرسل إلا إلىٰ خراف بيت إسرائيل الضالة»(١).

ولم يحاول عيسىٰ عليه السلام أن يجاهد من أجل دعوته، بل لم يُفرض عليه الجهاد عليه السلام.

وهذا يبين فروقًا جوهرية بين شريعة عيسىٰ عليه السلام وشريعة محمد ﷺ، فإن نبينا محمدا ﷺ أرسل إلىٰ الناس جميعًا، من حيث الزمان ومن حيث المكان، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال ﷺ: «والذي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيَدِهِ، لا يَسْمَعُ بي أحَدٌ مِن هذِه الأُمَّةِ يَهُودِيٌّ، ولا نَصْرانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ ولَمْ يُؤْمِنْ بالَّذِي أُرْسِلْتُ به، إلَّا كانَ مِن أصْحابِ النَّار»(٢).

وفرض عليه ﷺ الجهاد لتبليغ دينه، وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة.

وهذا مما يبين الفرق بين التسامح الغربي، وما جاء في دين نبينا محمد ﷺ.

---

(١) إنجيل متّىٰ ١٥: ٢١ ـ ٢٤.
(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة النبي، ح (١٥٣) (٩٣/١).

✍ **السبب الثاني:**

يرىٰ «لوك» أن نشر العقيدة لا يكون بالقوة وإنما باقتناع العقل والضمير اقتناعًا جوانيًا شاملًا، والحرية في هذا للأفراد[(١)]، فيرىٰ أن الدين الحق ينشد هذا الاقتناع العقلي؛ لأن العقوبات عاجزة عن إقناع العقل؛ يقول: «كل إنسان هو السلطان الأعلىٰ والمطلق في إصدار الأحكام بنفسه»[(٢)]؛ لذلك يرىٰ أنه يجب أن تخلو الكنيسة من أي قوة قهرية[(٣)].

وأن أعظم قوة للكنيسة علىٰ المخالفين هو طردهم من الكنيسة بدون إلحاق أي ضرر بهم ولو بكلمة[(٤)]، بل يجب علىٰ رجل الكنيسة أن ينشر المحبة والسلام، وأن يحاول «في دأب تليين الحمية والكراهية التي تشعلها غيرته علىٰ ملته، أو خبث الآخرين»[(٥)].

ويرىٰ أن العقوبات ليست من وظائف رجال الكنيسة، وإنما هي للحاكم المدني، وليست في الإكراه علىٰ اعتناق العقائد، بل في الحفاظ علىٰ الأمور الدنيوية[(٦)].

وهذا يخالف ما في الإسلام فإن العقوبات هي للحاكم المسلم وفقًا للشرع، سواء قام بها بنفسه، أو وكل من يقوم بها، كما في

---

(١) رسالة في التسامح، ص٥٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣١، ٣٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٣١، ٣٦.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٧.
(٦) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٧، ٤٠، ٤٧.

المحاكم الشرعية.

وهذا الكلام من «لوك» يعني إدانة تصرف «لويس الرابع عشر» الذي أجبر البروتستانتيين على اعتناق المذهب الكاثوليكي بالقوة بل وعن طريق التعذيب، ومن لم يقبل بذلك قتله أو أجبره على الفرار[(١)].

يقول «لوك»: «ليس النار والسيف أداتين لإقناع البشر بأنهم على خطأ وإخبارهم بالحقيقة... لا السلام ولا الأمان، ولا الصداقة بين الناس ممكنة ومصانة طالما ساد الرأي القائل بأن الهيمنة مؤسسة على اللطف الإلهي، وأن الدين لا ينتشر إلا بقوة السلاح»[(٢)].

السبب الثالث:

من أسباب دعوة «لوك» للتسامح أنه يرى أنه لا يمكن أن نجبر الناس على تعاليم كنيسة معينة؛ لكثرة اختلاف الكنائس فيما بينها، ولتحريف الأناجيل، مع عدم وجود عصمة ولا يقين لأحد هذه الكنائس، ولا لعقائدها، وحين اقتُرح على «لوك» إلزام الناس بالاجتماع على كنيسة معينة، قال: «بيِّنوا لي المرسوم الذي صاغه السيد المسيح ليفرض هذا القانون على الكنيسة. وأرجو ألا يتهمني أحد بالمروق إذا طالبته بإعلان صيغة هذا المرسوم بوضوح؛ لأن الوعد الذي قاله السيد المسيح لنا هو «أينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، هناك سأكون بينهم (إنجيل متى ١٨ : ٥٠). يبدو أنه يومئ

(١) ينظر: التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي، ص٨.
(٢) رسالة في التسامح، ص٣٤ ـ ٣٥.

إلىٰ الضد من ذلك.

أما أن جماعة في وسطها المسيح تكون في حاجة إلىٰ شيء لكي تكون كنيسة حقة فهذا أمر متروك لك لتنظر فيه. ومن المؤكد أن ليس ثمة أمر من هذا القبيل لخلاص النفوس. وهذا كاف لغرضنا»[(١)].

لذلك يرىٰ أن إقرار قوانين كنيسة علىٰ أنها ضرورية ضرورة مطلقة للإيمان بالمسيحية؛ لا أصل له في الأناجيل، يقول: «تلك الأمور لا يرد ذكرها في الأناجيل، أو علىٰ الأقل لا يرد بصددها أمر واضح»[(٢)].

ويقول: «إن كل كنيسة بالنسبة إلىٰ نفسها هي مستقيمة الإيمان وبالنسبة إلىٰ غيرها هي ضالة وهرطيقة. فكل كنيسة تعتقد أن ما تعتقده هو الحق، وتعتقد أن ما ينطق به علىٰ الضد من ذلك هو خطأ؛ ولذلك فإن النزاع بين هاتين الكنيستين في شأن صدق نظريتهما ونقاء عبادتهما هو نزاع متكافئ، وليس في إمكان أي قاضٍ سواء كان في القسطنطينية أو في أي مكان آخر علىٰ وجه المعمورة، أن يصدر حكمًا يحسم به هذا النزاع»[(٣)].

ويقول: «وأنا لا أعتقد في وجود إنسان يصل إلىٰ درجة من الجنون تفضي به إلىٰ الجرأة في القول بأن استنباطاته وتأويلاته للكتاب المقدس هي من وحي اللَّه، وبأنه يساوي بين صياغته لبنود

(١) المصدر نفسه، ص٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٤.

الإيمان كما يتخيلها وبين سلطة الكتاب المقدس»[١].

لذلك يرىٰ أن من يعتقد هذا في أحد الكنائس فهو رأي شخصي له، وحينئذ لا يجوز أن تسمىٰ كنيسته كنيسة المسيح؛ لأنها لا تستند إلىٰ قوانين المسيح. لذلك يرىٰ أن انقسام الكنائس فيما بينها سببه محاولة كنيسة معينة فرض سيطرتها، والنهب والجشع والطموح، والانقضاض علىٰ الحكم والاستيلاء علىٰ إقطاعيات زملائهم وثرواتهم، ويطلبون من الحاكم الصفح حتىٰ يصبحوا من القوة بحيث يؤثِّرون في الحكم[٢]. واتخذوا الدين وخلاص النفوس عباءة يتسترون من ورائها[٣]. وهذا الانقسام هو الموجب للحرية والتسامح.

ومما يبعد وجود اليقين في الكنائس أكثر هو عدم وجود الديانة والتقوىٰ في رجال الكنائس؛ يقول: «من منا لا يرىٰ كم مرة استخدم اسم الكنيسة، الذي كان مبجلًا في عصر الرسل، في ذر الرماد في عيون الناس في العصور التالية؟»[٤].

واستدل علىٰ نزع الثقة من رجال الدين بأن الحاكم إنما يقبل من الكنيسة التي تحبه أكثر، وهذا يدل أن مراد رجال الكنيسة التسلط لإرضاء الحاكم ومداهنته وليس لأجل الدين الحق، وهو اتفاق

(١) المصدر نفسه، ص٦٩.
(٢) رسالة في التسامح، ص٥٧، ٦٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٢.

تعس بين الكنيسة والدولة[(١)].

يقول «لوك»: «فمن المعروف أن الكنيسة كانت تحت رحمة تقلب الأباطرة الأرثوذكس والأريوسيين. ولكن إذا كانت هذه الأحداث بعيدة عنا فإن تاريخ إنجلترا الحديث يقدم لنا أمثلة حية، في عهد هنري الثامن وإدوارد السادس وماري وإليزابث، في شأن تغيير رجال الكنيسة لأوامرهم في سهولة ويسر، ولقوانين الإيمان ولأسلوب العبادة وفقًا لميول هؤلاء الملوك والملكات»[(٢)].

وإذا كان اليقين في الدين الحق لا يوجد في الكنيسة فمن باب أولىٰ ليس هو عند الحاكم المدني، يقول «لوك»: «لا اهتمام الدولة أو سن القوانين بقادر علىٰ اكتشاف هذا الطريق المؤدي إلىٰ السماوات والذي يشعر معه الحاكم بيقين أكثر من اليقين الذي يشعر به المواطن في اكتشافه لهذا الطريق بنفسه... فلا الحق في الحكم أو فن الحكم ينطوي بالضرورة علىٰ معرفة يقينية بأمور أخرىٰ غير أمور الحكم وبالذات فيما يختص بالدين الحق»[(٣)].

لذلك يرىٰ لوك أنه ليس للحاكم أيضًا الإلزام بأمر الدين، فلا يتدخل الحاكم المدني والدولة فيما يتعلق بدين الفرد، وهي دعوة صريحة للعلمانية وفصل الدولة عن الدين لأجل هذا التسامح الذي يدعو إليه لوك.

(١) المصدر نفسه، ص٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٣) رسالة في التسامح، ص٤٠.

ومن هذا يتبين فرق جوهري بين سبب الدعوة إلىٰ التسامح في الغرب، وفي الإسلام. لأنه من المعلوم أن هذا الشك غير موجود في الإسلام كما سبق فاليقين من شروط الشهادتين، والشك من نواقض الإسلام؛ لأن دين محمد ﷺ محفوظ بحفظ اللَّه وشهد لصحته مع النقل العقل والفطرة والحس من المعجزات وغيرها.





المطلب الثالث

حدود التسامح عند «جون لوك»

يرىٰ لوك أن هناك أمورًا لا يصح التسامح فيها :

الأول: إنكار القضايا التي تتفق بوضوح وبألفاظ صريحة مع الكتاب المقدس والتي «ليس في إمكان أحد أن ينكر أنها مستنبطة منه . ومن هنا ليس ثمة مشكلة»(١) .

و«الهرطيق» عند «جون لوك» : هو من ينكر التعاليم الصريحة في الكتاب المقدس ، أو من أحدث انفصالًا بسبب أمر ليس واردًا بوضوح في النص المقدس ، مهما طعنت فيه أي طائفة من الطوائف المسيحية(٢) .

ومع هذا يرىٰ أن العقوبة لمن هذا حاله هو طرده من الكنيسة فقط ، من غير إلحاق أي ضرر به ولو بكلمة ـ كما سبق ـ .

أما المسائل الكثيرة التي لا توجد في الكتاب المقدس ، فلا يحق لكنيسة أو أي أحد أن يفرضها علىٰ غيره ، يقول «لوك» : «إلا إذا كنت علىٰ قناعة بأن الآخر لديه بند الحق في أن يفرض عليك

(١) رسالة في التسامح ، ص٦٨ .
(٢) ينظر : رسالة في التسامح ، ص٦٩ .

آراء بنفس الأسلوب، وأن تضطر إلىٰ تقبل جميع الآراء المتباينة والمتناقضة التي يؤمن بها اللوثريون والكالفنيون واللواميون والمعمدانيون والطوائف الأخرىٰ التي اعتاد مبتكروا الرموز والمذاهب والعقائد أن يعلنوها للآخرين علىٰ أنها استنتاجات ـ أصيلة ضرورية ـ من الكتاب المقدس»[١].

الثاني: الإلحاد؛ لأن الملحدين يدمِّرون الأديان، يقول: «لا يمكن التسامح علىٰ الإطلاق مع الذين ينكرون وجود اللَّه»[٢].

الثالث: التسامح الذي يؤدي إلىٰ اضطراب النظام العام، أو إلحاق الأذىٰ بالمصلحة العامة للناس، فإذا أدىٰ التنوع الديني إلىٰ ذلك فلا تسامح معه، بل ولا يسمح بوجوده أو بقائه.

الرابع: أن يكون هناك أحد في الكنيسة تحت حماية أمير آخر، فليس من حق الكنيسة أن تطلب التسامح مع هذا الأمير؛ لأنهم حينئذ سيجنِّدون الشعب ضد مملكتهم، ويقصد الكاثوليكيين.

واستثناء بعض الطوائف الدينية من التسامح كان هو السائد في بداية الدعوة للتسامح، يقول رونالد استرومبرج: «جون لوك علىٰ الرغم من أنه لم يكن رجل دين، غير أنه تأثر تأثرًا عميقًا بالمتسامحين. . فالمتسامحون أنفسهم لم يكونوا أبدًا متسامحين مع الكاثوليك، ناهيك بتعصبهم إزاء غير المسيحيين»[٣].

---

(١) رسالة في التسامح، ص٦٨ ـ ٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٠٧.

ويقول «لوك» عن المسلمين: «من السخرية أن يعلن الإنسان أنه مسلم فقط من حيث الدين ولكنه فيما عدا ذلك فإنه يعلن أنه مخلص لحاكم مسيحي في حين أنه يقر في نفس الوقت بأنه يطيع مفتي القسطنطينية طاعة عمياء، الذي بدوره يخضع خضوعًا تامًّا للإمبراطور العثماني ويشكل حسب قوله. ولكن هذا المسلم الذي يعيش وسط المسيحيين يرفض حكومتهم بشكل واضح إذا أقر بأن شخصًا واحدًا هو رئيس كنيسته والحاكم الأعلىٰ للدولة»[(١)].

واستثناء «لوك» بعض الطوائف من التسامح تناقض واضح مع مبدأ التسامح العام الذي قرره؛ لذلك كان «فولتير» في رسالته في التسامح أقل تناقضًا وتعصبًا فقد عمم التسامح مع كل الأديان، مع أن أسباب الدعوة للتسامح عند «لوك» و«فولتير» واحدة، يقول فولتير: «لم أكن في حاجة إلىٰ حذق كبير أو بلاغة متكلفة كيما أثبت أن علىٰ المسيحيين أن يكونوا متسامحين فيما بينهم. غير أني سأذهب إلىٰ أبعد من ذلك فأدعوكم إلىٰ اعتبار البشر جميعًا إخوة لكم. ماذا؟ قد تجيبون؛ أيكون التركي [أي المسلم] شقيقي؟ والصيني شقيقي؟ واليهودي والسامي شقيقي؟ أجل بلا ريب؛ أفلسنا جميعًا أبناء أب واحد ومخلوقات إله واحد»[(٢)].

تقول د. أسماء سالم عريبي: «أما الجوانب السلبية التي نود الإشارة إليها هي أن جون لوك جعل التسامح في حدود الدين المسيحي، أي أنه محدود ولا يشمل كل الطوائف؛ وذلك عندما قام باستثناء

---

(١) رسالة في التسامح، ص٥٧.

(٢) رسالة في التسامح، لفولتير، ص١٦٣.

الملحدين والكاثوليك واقتصر علىٰ فئات معينة، وهو ما جعله يقع في اللاتسامح، مع أن التسامح يجب أن يشمل جميع الطوائف دون استثناء وهو المتعارف عليه عالميًا»(١).

وهذا نقد لتسامح لوك مقارنة بما آل إليه التسامح الغربي.

ومما يدل علىٰ هذا التناقض قول «لوك» في موطن سابق من رسالته: «يجب ألا تسلب الحقوق المدنية في الدولة من أي إنسان بسبب ديانته. والإنجيل لا يأمرنا بشيء من هذا القبيل، فالكنيسة ترفض أن «أدين الذين من خارج» (كو١، إصحاح ٥: ١٢)»(٢).

ومن ذلك قوله: «بالمحبة والتواضع وإرادة الخير للبشرية بمن فيها من غير المسيحيين. قال المسيح لتلاميذه: «ملوك الأمم يسودونهم والمتسلطون عليهم يدعون محسنين. وأما أنتم فلستم هكذا» (لوقا: ٢٥، ٢٦)»(٣).

ففي هذين النقلين تعميم التسامح مع كل المسيحيين، بل ومع غيرهم، وهو يدل أن «لوك» ذهب إلىٰ ما ذهب إليه بمجرد هواه وعقله، ولم يكن ملتزما دائمًا بالأناجيل، وإنما أتخذ ذلك وسيلة إلىٰ ما يريد، حاله كحال «إيمانويل كنت»(٤) إلا أن «كنت» صرح

---

(١) مفهوم التسامح في الخطاب الديني والفكر الفلسفي الحديث (جون لون نموذجًا)، ص٦٣٧.
(٢) رسالة في التسامح، ص٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٩.
(٤) فيلسوف ألماني مشهور، ولد سنة ١٧٢٤ م وتوفي سنة ١٨٠٤م، وهو صاحب المذهب النقدي، وهو مقدم عند الفلاسفة، بل يعتبره العديد منهم أكبر =

بذلك و«لوك» لم يصرح.

يقول «كنت»: «قراءة هذه الكتب المقدسة نفسها أو الإبانة عن محتواها، إنما الغاية الأخيرة منها هي أن تحسِّن من بني الإنسان فتجعلهم أفضل حالًا»[(١)].

فيرىٰ أن الأحكام التنظيمية في الدين، لا يمكن الاستغناء عنها حاليًا، فتُجعل وسيلة لـ«نشر دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتىٰ يمكن الاستغناء تمامًا يومًا ما عن تلك الأحكام»[(٢)].

ويقول عن إيمان الكنيسة: «مجرد وسيلة، ومهما كان المستقبل بعيدا، أن تتحول إلىٰ الإيمان الديني المحض»[(٣)]، فهو عنده وسيلة مؤقتة حتىٰ يمكن الاستغناء عنه تمامًا[(٤)].

وأعرب عن سبب آخر وهو صعوبة رفض هذا الدين، يقول: «التاريخ يثبت أنه لم يتم القضاء علىٰ أي دين مؤسس علىٰ الكتاب،

= فيلسوف مُحدَث ومعاصر، بل يصفه «رينهولد» بأنه (أعظم فيلسوف عرفته الإنسانية كلها طوال تاريخها). ويقول «شوبنهاور»: (إن المرء يظل طفلًا حتىٰ يفهم كانت). ينظر: «إمانويل كنت»، عبد الرحمن بدوي، «إمانويل كنت». (ط١، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م)، ٥٠.

(١) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، ص١٨٨.

(٢) الدين في حدود مجرد العقل، ص٢٧٦.

(٣) المصدر المصدر نفسه، ص١٩٥.

(٤) المصدر المصدر نفسه، ص٢٧٦.

حتىٰ من قبل الثورات التي قلبت الدول رأسًا علىٰ عقب»[(١)].

فالدين المحض عند «كنت» هو الذي يتأسس تأسسًا كاملًا علىٰ العقل، ويسميه «الإيمان المخلِّص»، يقول: «الدين من أجل أن يكون كونيًا إنما ينبغي أن يكون مؤسسًا في كل وقت علىٰ مجرد العقل»[(٢)].



(١) المصدر المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢) الدين في حدود مجرد العقل، ص١٨٩.

الخاتمة

✍ **وفيها أهم نتائج البحث:**

١- التسامح من الألفاظ الحادثة المجملة التي كثر الحديث حوله في الشرق من التغريبيين وغيرهم، متابعة للخوض الكبير حوله في الغرب، ودعوة التغريبيين العرب لهذا التسامح يريدون به نشر العلمانية والليبرالية، وإبطال عقيدة الولاء والبراء، التي يتضمنها «الكفر بالطاغوت، والإيمان باللَّه»، ولا إيمان باللَّه بدون الكفر بالطاغوت.

٢- التسامح الذي دعا إليه «لوك» هو التسامح العلماني الليبرالي، ولا أصل له في لغة العرب ولا في الحقائق الشرعية. وقد يراد بالتسامح معان شرعية صحيحة؛ لذلك هو لفظ مجمل، فيتعامل مع لفظ التسامح التعامل مع الألفاظ المجملة فما كان من المعاني صحيحًا قبل، وما كان مخالفًا للشرع فإنه يرد.

٣- »جون لوك» أبو الليبرالية ومن أوائل من اعتنىٰ بالتسامح الغربي، واعتمد في ذلك علىٰ العقل، وإظهاره الرجوع للدين خداع فيما يظهر واستعمال له للوصول إلىٰ أهدافه.

٤- نشأ التسامح في الغرب بسبب الحروب الدينية المروعة بين الكاثوليك والبروتستانت؛ فهو وليد ضرورة وحاجة. وفي الإسلام

فالجانب الصحيح من التسامح مبدأ مؤصل في الكتاب والسنة وعمل به المسلمون طوال تاريخهم العظيم.

٥- يختلف التسامح الغربي عنه في الإسلام من وجوه كثيرة:

منها: أن التسامح في الغرب سببه تحريف الكنيسة وفساد دين رجالها.

ومنها: أن شريعة عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ خاصة لبني إسرائيل، وليس فيها الدعوة للجهاد، بخلاف شريعة محمد ﷺ.

ومنها: أن المنقول من الأناجيل محرف؛ فلا يقين عند النصارىٰ في كثير من عقائدهم؛ فهم يحتاجون للتسامح، بخلاف الإسلام فاليقين من شروطه وأركانه، والشك في أصول الدين من نواقضه، وهو دين محفوظ بحفظ اللَّه، بخلاف كتب اللَّه السابقة.

ومنها: أن الحكومة الغربية علمانية لا شأن للحاكم المدني في عقيدة أو دين أحد أو دنياه ما لم يضر بالآخرين، وقد أدىٰ التسامح الغربي إلىٰ العلمانية والليبرالية، فلا يمكن عندهم التسامح بغير ذلك. وأما في الإسلام فهو دين ودولة، والعلمانية مناقضة لأصول الإسلام، والحاكم يحكم فيه بشرع اللَّه ويقيم الحدود ومنها حد الردة إذا اجتمعت شروطه وانتفت موانعه، ولا يسمح للمسلم فيه بأن يؤذي الآخرين ولا يؤذي نفسه، ولا يمكَّن المسلم من تبديل دينه.

٦- الزعم بأن التسامح الغربي سبق به القرآن بهذا الإطلاق باطل، والجوانب الصحيحة في التسامح الغربي سبق إليها الإسلام بما هو معروف وبما هو من محاسن الإسلام كما اعترف به كبار

مفكري الغرب ومؤرخيهم.

٧- ما في المصطحات والأفكار الغربية من صواب موافق للعقل والفطرة سبق إليه الإسلام.

التوصيات:

١- الواجب علىٰ المسلمين الحذر من الألفاظ الوافدة من الغرب، وعدم تعظيمهم، ويجب عرض أفكارهم ومصطلحاتهم علىٰ الوحي المعصوم. ومنها لفظ «التسامح».

٢- يجب علىٰ المسلمين الدعوة إلىٰ دينهم والاعتزاز به، وإظهار محاسنه، وأنه لا يحتاج إلىٰ ثقافة واردة، ولن يأتي أحد بمثله.

المقترحات:

١- يقترح العناية بدراسة أفكار الفلاسفة الغربيين، من متخصصين متمكنين، يؤمنون من الانزلاق والتأثر بهم، وحسن فهم كلامهم، وإنصافهم، والجمع في الرد عليهم بين الأدلة النقلية والعقلية، فأفكارهم خطيرة علىٰ العقيدة الإسلامية وتغزو المسلمين بوضوح وقوة.

٢- وأقترح ترجمة البحوث الجيدة باللغات الأجنبية ليهل نشرها في الأوساط الغربي، فهم محتاجون لم يبصرهم ويدهوهم إلىٰ الحق.



فهرس المصادر والمراجع

١- الأدب المفرد، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبداللَّه البخاري الجعفي، دار النشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤٠٩ - ١٩٨٩، الطبعة: الثالثة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

٢- تاريخ الفكر الأروبي الحديث، رونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي - القاهرة - مصر، الطبعة الثالثة: ١٤١٥ ـ ١٩٩٤م.

٣- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع: القاهرة، ميدان طلعت حرب، ط١، ٢٠١٦م.

٤- التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٥- التسامح عند جون لوك قراءة في ضوء الإسلام، د. خالد بن عبدالعزيز السيف، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، مجلد: ١٤، العدد: ٤، (ص ٢٩٧١ - ٣٠١٢) جمادىٰ الثانية ١٤٤٢هـ / فبراير ٢٠٢١).

٦- التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربية قراءة نقدية لإشكالية العلاقة بين النظرية والممارسة، عبداللَّه محمد الفلاحي،

مجلة الاستغراب، ٢٠٢١.

٧- التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي، هاشم صالح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية.

٨- تهذيب اللغة، اسم المؤلف: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١ م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محمد عوض مرعب.

٩- الجامع الصحيح المختصر، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا.

١٠- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤ ـ ١٩٩٣.

١١- جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، د. راوية عبد المنعم عباس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

١٢- جون لوك مقدمة قصيرة جدا، جون دن، ترجمة: فايقة جرجس حنا، مراجعة: هبة عبدالمولىٰ، مؤسسة هنداوي ٢٠١٥م.

١٣- حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي: ٢٠١٣.

١٤- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١.

١٥- درء تعارض العقل والنقل، شيخ الالام ابن تيمية، تحقيق: إياد عبداللطيف القيسي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٦- دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٧- ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢١م.

١٨- الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع: الكويت، الكويت، ط ١، عام ٢٠١٢م.

١٩- رسالة في التسامح، فولتير، ترجمة: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٩.

٢٠- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، اسم المؤلف: أبو عبد اللّٰه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

٢١- فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن

تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٢٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري، اسم المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

٢٣- الفرقان بين حقيقة التقارب والتعايش بين الفرق والأديان، عبد الرحمن بن سعد الشثري، موقع شبكة الألوكة.

٢٤- فلسفة التسامح عند جون لوك، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الاجتماعية، إعداد الطالبتين: بومعراف إيمان، قتاتلية نوال، في جامعة ٨ ماي، الجزائر.

٢٥- الفلسفة الحديثة عرض ونقد، أحمد السيد رمضان، الناشر: مكتبة الإيمان، المنصورة.

٢٦- قراءة في تجليات خطاب رسالة التسامح عند جون لوك» مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، من إعداد الطالبتين: بوزيد نسرين، مياروف فريدة، في جامعة مولود معمري - تيزي وزو، الجزائر.

٢٧- قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود وأحمد أمين، القاهره، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.

٢٨- لسان العرب، اسم المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولىٰ.

٢٩- المحيط في اللغة، اسم المؤلف: الصاحب الكافي الكفاة أب القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس

الطالقاني، دار النشر: عالم الكتب - بيروت / لبنان - ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين.

٣٠- مختصر دراسة التاريخ، أرنولد توينبي، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، المركز القومي للترجمة ٢٠١١.

٣١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، اسم المؤلف: أحمد بن حنبل أبو عبداللَّه الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة - مصر.

٣٢- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول اللَّه ﷺ، اسم المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت -، الطبعة: ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٣- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد غالي الدهبي، الناشر: مكتبة غريب، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٣.

٣٤- المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر، تقديم: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣، ١٩٨٣م.

٣٥- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٦- المعجم الكبير، اسم المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، دار النشر: مكتبة الزهراء - الموصل - ١٤٠٤ - ١٩٨٣، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن

عبدالمجيد السلفي.

٣٧- معجم مقاييس اللغة، اسم المؤلف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار النشر: دار الجيل - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

٣٨- مفهوم التسامح في إطار الرؤية الإسلامية، محمد فاروق النبهاني، مجلة المنهل، العدد: ٥١٨، ربيع الأول، ١٤١٥هـ.

٣٩- مفهوم التسامح في الخطاب الديني والفكر الفلسفي الحديث (جون لوك أنموذجًا)، إعداد: د. أسماء سالم عريب، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة المرقب، عدد: ٢٥، سنة: ٢٠٢٢، ص٦٠٩ ـ ٦٤٣.

٤٠- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، تأليف: د. عبد المنعم الحفني، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية ١٩٩٩.

٤١- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، عام ١٩٨٤م.

٤٢- الموسوعة الفلسفية العربية، عدة باحثين، معهد الإنماء العربي، الطلعة الأولى: ١٩٨٨.

٤٣- الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت.

٤٤- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند. تعريب: خليل

أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط٢، بيروت، ٢٠٠١م.

٤٥- نقد التسامح الليبرالي، أ.د. محمد أحمد مفتي، مجلة البيان، ١٤٣١هـ.

٤٦- وجوب تحكيم شرع اللَّه ونبذ ما خالفه، المؤلف: عبد العزيز بن عبد اللَّه بن باز (ت ١٤٢٠هـ)، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة - الطبعة: الخامسة، ١٤٠٩هـ.



[٤] ديفد هيوم

ونقد مذهبه في مبدأ السببيَّة

توطئة

هناك اعتقاد راسخ فطري عقلي أولي ضروري بوجود ارتباط بين الأسباب والمسببات، لولاه لكان العالم يبدو وكأنه عبثي، ولبطلت العلوم، وتعطلت الحضارة، وتعطلت حاجات الناس، فالعلاقة السببية إحدىٰ المبادئ الأساسية التي يقوم عليها العلم.

والاعتقاد بأثر الأسباب وطبائع وخصائص المخلوقات التي جعلها اللَّه لها موجود في البشرية منذ وجدوا، بل كان أغلب الفلاسفة والمفكرين يعتقدون بأن وظيفة المعرفة هي الكشف عن الأسباب والعلل المترابطة لظواهر الوجود[(١)].

وقد اعتنىٰ الفيلسوف «ديفد هيوم» بمبدأ السببية كثيرًا، وانحرف فيه عن الجادة، وهو أول من خرق الإجماع وتجرأ وأنكر أثر الأسباب في العصر الحديث الغربي، وهو ما اشتهر من فلسفته، يقول د. عبدالرحمن بدوي: «لعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلية»[(٢)].

ويقول د. موسىٰ وهبة: «يرتبط اسم هيوم، في تاريخ الأفكار، بنقد مبدأ السببية وتفكيك فكرة الاقتران الضروري»[(٣)].

(١) انظر: نقد علاقة السببية عند هيوم، ص١٥٤ ـ ١٥٥.
(٢) موسوعة الفلسفة (٢/ ٦١٥).
(٣) انظر: مقدمة «مبحث في الفاهمة البشرية» ص١١.

ويقول د. السيد نفادي: «والحقيقة أن أول من قال بهذه الفكرة في العصر الحديث كان «هيوم» كما أن أي بحث حديث أو معاصر عن السببية لا بد أن يبدأ من «هيوم» سواء كان ذلك بالتأييد المطلق أو بالتعديل والتطوير، أو حتىٰ بالرفض المطلق»[(١)].

وقد ذكر هيوم سبب عنايته بالسببية، فقال: «ليس هناك من مسألة، بسبب أهميتها وكذلك صعوبتها، كانت في يوم من الأيام سببا للنزاع بين الفلاسفة القدماء والحديثين علىٰ السواء، أكثر من المسألة المتعلقة بفعالية الأسباب أو تلك الصفة التي تجعل النتائج تتبعها حكمًا»[(٢)].

والحق أن هذا لم يكن صعبًا بل هو مبدأ ضروري أولي، والذي صعَّب هذا عند هيوم هو مبدأه في تحصيل المعرفة المقتصر علىٰ الحس والتجربة، مع إنكار ما وراء ذلك كما سيأتي توضيحه إن شاء اللَّه.

أثر مبدأ هيوم في السببية على الفكر الغربي بعده:

وقد كان لهيوم أثرًا بالغًا في الفلسفة والفلاسفة بعده، حين جعل علاقة السبب بالمسبب مجرد تتابع وتلازم، فأثبت الأسباب إلا أنه أنكر طبائع الأشياء والقوىٰ وأثر الأسباب في المسببات وما يسميه هو «الترابط الضروري»[(٣)].

---

(١) السببية في العلم، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) رسالة في الطبيعة البشري: ص١٧٤.

(٣) «القوة» و«الطاقة» و«الرابطة الضرورية» كلها عند هيوم ألفاظ مترادفة، فلو =

وأثر بهذا المبدأ أثرًا كبيرًا علىٰ الفلاسفة بعده، يقول «رونالد سترومبرج»[(١)]: «ولقد سبق لنا أن ذكرنا الفلاسفة المعاصرين من تحليليين ووضعيين، الأمر الذي يجعلنا نقول إن لهيوم التأثير البالغ في «أدموند هوسرل»[(٢)] الذي يعتبر أحد مؤسسي ذاك الأنموذج من الفلسفة التي تسيطر اليوم علىٰ فرنسا وألمانيا. وبهذا يجوز لنا القول: إن هيوم قد يكون القاسم المشترك لكل تفلسف في عصرنا هذا»[(٣)].

ويقول د. محمود قاسم: «كان عظيم التأثير في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر»[(٤)]. وهذا التأثير هو في مسألة السببية.

ومن تأثر به «الوضعية المنطقية» و«الوضعيون المحدثون»[(٥)]

= قلنا مثلًا إن بين العلة والمعلول رابطة ضرورية، كان ذلك بمثابة قولنا إن في العلة «قوة» من شأنها أن تنتج المعلول. انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٣، ديفد هيوم، ص٧٠، السببية في العلم، ص٧٣.

(١) أحد المؤرخين الأمريكيين من مواليد ١٩١٦، عين كمدرس بجامعة وسيكونسين بولاية ميلووكي عام ١٩٦٧، توفي عام ٢٠٠٤. وهو صاحب كتاب «تاريخ الفكر الأوربي الحديث» الذي ننقل منه كلامه هذا، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) فيلسوف ألماني ومؤسس مذهب الظاهريات، ولد في موراويا في تشيكوسلوفاكيا في عام ١٨٥٩، وتوفي سنة: ١٩٣٨. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/٥٣٨).

(٣) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٤) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٥٨.

(٥) انظر: المعرفة في الإسلام، ص٤٣١ ـ ٤٣٢، السببية في العلم، ص١٣٠ =

رغم كل الاعتراضات التي واجهها هيوم يقول د. زكي نجيب محمود: «يُعدُّ «ديفد هيوم» أبًا لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهي الحركة التي يطلق عليها أنصارها اسم «الوضعية المنطقية» حينًا، واسم «التجريبية العلمية» حينًا آخر»[(١)].

فبعد أن كان أثر الأسباب مجمعًا عليه عند الفلاسفة والمفكرين كما اعترف بذلك هيوم نفسه، أصبح كما يقول «ريشنباخ»[(٢)]: «يقبل العلماء عامة، في أيامنا هذه تفسير السببية على أساس العمومية، وهو التفسير الذي صيغ بوضوح في كتابات ديفيد هيوم»[(٣)].

وأثَّر هيوم كثيرًا في «إيمانويل كنت»، حتى اشتهر عن «كنت» قوله: «هيوم انقذني من سباتي الدوجماطيقي» يعني جعله يشك، والذي لفت نظره في مذهبه، رأيه في مبدأ العلية، وأن التجربة لا تولد الضرورة، وإن كان خالفه «كنت» في النتائج كما سيأتي إن شاء اللَّه[(٤)].

= وما بعدها.

(١) ديفد هيوم، ص٧.

(٢) هانزر ريشنباخ (١٨٩١ في هامبورغ ـ ١٩٥٣ في لوس أنجلوس). كان متخصصًا في فلسفة العلوم، وأحد المنادين بالتجريبية المنطقية، ومن أساب شهرته كتابه (نشأة الفلسفة العلمية). انظر مقدمة المترجم لكتابه هذا، ص١٢.

(٣) انظر: السببية في العلم، ص١٣٩.

(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٢٥، الموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤)، ديفد هيوم، ص١٢، وسيأتي بحث: «موقف إيمانويل =

كما تأثر به «جون استيوارت مل»[(١)] حيث يرىٰ أن «مبدأ السببية العام» ليس فكرة فطرية في النفس أو مبدأ بدهي يجب التسليم به، إذ لا يمكن التسليم بصحة مبدأ ما إلا إذا تحققنا من صدقه بالطرق التجريبية[(٢)].

ففي هذا البحث أذكر حقيقة موقف هيوم من أثر الأسباب والاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات، وحججه علىٰ نفي هذه الضرورة، ونقد هذا الإنكار في ضوء العقل والنقل علىٰ ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

خطة البحث:

هذه المقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول:

التمهيد وفيه: ترجمة هيوم، وذكر مؤلفاته.

الفصل الأول: تعريف السببية بين هيوم والمخالفين.

الفصل الثاني: العلاقة بين السبب والمسبب عند هيوم، عرض ونقض.

= من الميتافيزيقا».

(١) جون استوارت مل (١٨٠٦ في لندن ـ ١٨٧٣) فيلسوف ومفكر اقتصادي إنجليزي؛ يعد من رموز المذهب النفعي في الفلسفة، وأحد أقطاب المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٧٣.

(٢) انظر: حكمة الغرب، ص٩٥، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٦٠ ـ ٦١، انظر: السببية في العلم، ص١٢٤.

الفصل الثالث: الأدلة النقلية والعقلية والفطرية على إثبات أثر الأسباب.

الفصل الرابع: شبهات هيوم في إنكاره للأسباب والطبائع والقوى عرض ونقض.

وتحت هذا المبحث خمسة مباحث، هي شبهات هيوم.



التمهيد

١ ـ ترجمة هيوم:

ديفِد هيوم فيلسوف ومؤرخ انجليزي، كان هو و«جون لوك»[(١)] و«باركلي»[(٢)] الممثلون الكبار للفلسفة التجريبية الانجليزية من الفترة الممتدة من الحرب الأهلية في إنجلترا حتىٰ الثورة الفرنسية[(٣)]. ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١، في مدينة «أدنبرة» (اسكتلنده شمالي إيطاليا)، وتوفي في المدينة نفسها بالسرطان عقبهُ لا مبالاة هستيرية في أغسطس سنة ١٧٧٦.

تولىٰ تربيته الأولىٰ عمه جورج، وكان كما يزعم هيوم متشددًا في الدين والأخلاق، يقول هيوم: «وكثيرًا ما كان في مواعظه يشهرِّ بالفتيات اللواتي يكشفن انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا

---

(١) جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية، حصل علىٰ البكالوريوس في الطب. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/٣٧٣)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٥٥. وستأتي ترجمته موسعة إن شاء اللَّه.

(٢) جورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وهو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية، كلاهما رجل دين وكلاهما يجعلان من اللَّه محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين، انظر: موسوعة الفلسفة (١/٢٨٧)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٧، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٩٣.

(٣) انظر: حكمة الغرب، ص٧٦.

مميتة»[(١)]، ويلح أن هذا التشدد الديني ـ كما يزعم ـ ولَّد في نفسه كراهية النصرانية.

تأثر هيوم بكتب «فرجيل»[(٢)] و«شيشرون»[(٣)] وخاصة كتابه «طبيعة الآلهة»، وبكتب «بيكون»[(٤)]، و«مالبرانش»[(٥)]، وتأثر أيضًا بـ«نيوتن»[(٦)] . . . .

(١) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/٦١٨).

(٢) بوبليوس ورغيليوس مارو أو فرجيل (٧٠ ق.م ـ ١٩ ق.م) شاعر روماني. اعتبر الرومان الإنيادة التي نشرت بعد وفاته بسنتين إحدىٰ القصائد الوطنية. تعتبر اروع ملحمه لاتينيه. انظر: مقدمة «الإنيادة».

(٣) شيشرون، ماركوس تلليوس (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) فيلسوف وكاتب روماني، معجب بالفلسفة الرواقية، كان من نقلة الفلسفة اليونانية إلىٰ اللاتينية، مؤلفاته مراجع مهمة عن المدارس الرئيسية الثلاث في عصره (التلفيقية، والرواقية، والأبيقورية) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٧٧، موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/٨٠٩ ـ ٩١٠).

(٤) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة علىٰ «الملاحظة والتجريب». انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٤٥.

(٥) نيكولا مالبرانش هو فيلسوف فرنسي (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر. سعىٰ مالبرانش في أعماله إلىٰ تخليق أفكار أوغسطينوس وديكارت. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٤٤٩.

(٦) إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) عالم إنجليزي يعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور وأحد رموز الثورة العلمية. نافس نيوتن البرت أينشتاين علىٰ لقب «اعظم فيزيائي عاش علىٰ وجه =

وقرأ كتب «ديكارت»[(١)] [(٢)].

ولم يكن هيوم فيلسوفًا محترفًا، وإنما اشتهر بالأدب، ونال الشهرة بالأدب وبكتبه في السياسة والتاريخ والاقتصاد، حتىٰ ضاهت شهرته شهرة صديقه «آدم سميث»[(٣)].

عمل سكرتيرًا للسفارة الإنجليزية في باريس.

كان يرىٰ أنه لا مانع من احتمال وجود إله، إلا أنه يقرر في نفس الوقت أن هذا الاحتمال ليس من نوع الاحتمال العلمي؛ لأنه يرىٰ أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن اللَّه[(٤)]، كما أن هذا الإله عنده لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جدًّا، فهو لا يؤمن بأي دين وضعي، لذلك رأىٰ أن العناية الإلهية، وخلود النفس، وسائر

= الأرض». انظر: معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي، ص٦٨٤.

(١) فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي (١٥٩٦م ـ ١٦٥٠م)، يلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتىٰ اليوم. انظر: موسوعة الفلسفة (١/٤٨٨)، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٨٩.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٢٥، الموسوعة الفلسفية العربية (١/٢٧٣ ـ ٢٧٤)، ديفد هيوم، ص١٢.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/١٥١٤ ـ ١٥١٥)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٢٥. و«آدم سميث» (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) فيلسوف أخلاقي وعالم اقتصاد اسكتلندي. يُعدّ مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي ومن رواد الاقتصاد السياسي.

(٤) انظر: اللَّه في الفلسفة الحديثة، ص١٧٠. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص٢٢٤.

صفات اللَّه، وكل الأخرويات مجرد خرافات(١).

فكان فيلسوفًا ـ ذا نزعة حسية مغالية انتهت به إلى الظاهرية المطلقة وإلى الشك ـ إضافة إلى الفلاسفة التجريبيين الذين يرون أن كل المعارف تأتي من التجربة فقط(٢).

وكان شكاكًا ريبيًّا، خصمًا لكافة الأديان، وكان يصف نفسه بالشاك، وذاعت شهرته باعتباره زنديقًا(٣).

لذلك ينقد كل الأدلة السابقة ومنها أدلة «ديكارت» على وجود اللَّه(٤)؛ لأنه كان متفقًا مع «لوك» على الأصل التجريبي لفكرة اللَّه، فلا تستثنى فكرة اللَّه عنده من القاعدة التجريبية التي ترجع الأفكار جميعها إلى انطباع حسي(٥).

وبسبب آرائه هذه في الدين، رُفض مرتين أن يقبل في كرسي الأساتذة في جامعة «إدنبرة» الذائعة الصيت والشهرة(٦).

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/٦١١)، موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/١٥١٦).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٢٥، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٩٦، موسوعة الفلسفة (٢/٦١٤).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٢٥، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٩٦، موسوعة الفلسفة (٢/٦١٤).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٩٥، الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص ٢٨٦ ـ ٢٨٩.

(٥) اللَّه في الفلسفة الحديثة، ص١٧٠.

(٦) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص٢٢١، حكمة الغرب، ص٩٠، =

وكان هيوم من دعاة العلمانية، يقول»جيمس كولينز» : «وكان غرضه هو عزل الدين ـ أو ما أَطلَق عليه في جفاء اسم» الخرافة المستقرة» ـ عن أي سيطرة فعالة على الحياة الأخلاقية للفرد وللإنسان الاجتماعي.. فقد كان هيوم رائدًا من دعاة الأخلاقية اللادينية أو العلمانية الكاملة»[(١)].

٢ ـ مؤلفاته:

١– «رسالة في الطبيعة الإنسانية»، وهو في ثلاثة أقسام، قسم عن «الفهم» وقسم عن «الانفعالات» وقسم عن»الأخلاق»، وهو أهم كتبه في الفلسفة، يقول زكي نجيب محمود: «أخرج كتابه الذي يحتوي على لباب فلسفته كلها قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين»[(٢)]، ولم يكتب له قبول[(٣)]. يقول هيوم: «وِلِدت الرسالة من المطبعة ميتة.. لقد عاودني الندم مئات المرات ومئاتها على تسرعي بالنشر»؛ لأن الرسالة فيها الكثير من فجاجة الشباب واندفاعه وسذاجته، فلم يستطع فيه إخفاء رفضه من المبادئ الدينية[(٤)]. وطبَعه محذوفًا منه الفصل المتعلق بالدين (وهو ما

= ديفد هيوم، ص١٧، ١٩.

(١) اللَّه في الفلسفة الحديثة، ص١٧٩، ١٧٠.

(٢) ديفد هيوم، ص١١.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، ص ٢٧٦.

(٤) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٩، حكمة الغرب، ص٩٠، ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، ص١٤، ١٦.

يتعلق بالمعجزات، والعناية الجزئية)، إلىٰ أن طبعه مرة أخرىٰ سنة ١٧٤٨ كاملًا مع هذا الفصل.

٢- «بحث في الفهم (أو العقل) البشري»، وهو الجزء الأول من الرسالة أعاد طباعته مستقلا بعد ان راجعه، وأضاف إليه الفصل المتعلق بالدين.

٣- «الفحص عن مبادئ الأخلاق» نشره سنة ١٧٤٨، وهو الجزء الثالث من كتابه الأول، نشره بأسلوب آخر.

٤- «محاورات في الدين الطبيعي» نشه سنة ١٧٧٩.

٥- «مناقشات سياسية»، نشرت سنة ١٧٥٢[(١)].

٦- «تاريخ انجلتره» كاملًا في ثلاث مجلدات، وكتب له الشهرة الكبيرة، كتبه في خمس سنوات من ١٧٥٦ ـ ١٧٦١[(٢)].

٧- «التاريخ الطبيعي للدين».

٨- وكتب قبل موته سيرته في كتاب «حياتي»[(٣)].



(١) انظر: ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، ص١١.
(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨٨.
(٣) انظر: ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، ص١٩.



الفصل الأول

تعريف السببية بين هيوم والمخالفين

السبب في اللغة: كل شيء يُتوصل به إلىٰ غيره، والجمع: أسباب، وأصله من السبب وهو الحبل الذي يتوصل به إلىٰ الماء ثم استعير لكل ما يتوصل به إلىٰ شيء[(١)].

قال الزمخشري: «السبب ما يتوصل به إلىٰ المقصود من علم أو قدرة أو آلة»[(٢)].

والجمع أسباب، والتسبيب هو إيجاد العلاقة بين السبب والمسبب.

وفي الاصطلاح عند الأصوليين والفلاسفة:

عرَّفه الفتوحي وغيره من الأصوليين، بأنه: «ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته»[(٣)].

وقال الجرجاني: السبب: «عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلىٰ

---

(١) انظر: لسان العرب (١/٤٥٩)، القاموس المحيط، مادة (سبب)، النهاية في غيب الحديث (٢/٣٢٩).

(٢) الكشاف، عند تفسير آية ٨٤ من سورة الكهف.

(٣) شرح الكوكب المنير (١/٤٤٥).

الحكم غير مؤثر فيه»[(١)].

وقال الغزالي: «حده ما يحصل الشيء عنده لا به»[(٢)]. وقول الجرجاني والغزالي هو مذهب الأشاعرة.

وأما عند الفلاسفة المحدثين، فاختلفت تعريفات السبب بحسب اتجاه الفيلسوف، فقال «هوبز»[(٣)]: «السبب هو خلاصة كل الحوادث التي تساعد كل منها في انتاج المسبب المطروح»، بل يعرِّف هوبز الفلسفة كلها بأنها: «معرفة النتائج من أسبابها، والأسباب من نتائجها»[(٤)].

وفي «قاموس بولدوين الفلسفي»[(٥)] ذكر ثلاثة تعاريف:

١- السببية هي الرابطة الضرورية للحوادث في سلسلة زمنية.

٢- فكرة السببية، هي كل ما ينشأ في الفكر أو التصور عن عملية تحدث كنتيجة لعملية أخرىٰ.

٣- أن اسبب والنتيجة مصطلحين متلازمان، يشير كل منهما إلىٰ شيئين أو جانبين أو مظهرين متميزين للحقيقة. وهما مرتبطان

(١) التعريفات (١/ ١٥٤).
(٢) المستصفىٰ (١/ ٧٥).
(٣) هوبز توماس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) انجليزي وهو أبو الفلسفة التحليلية. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٨١).
(٤) انظر: السببية في العلم، ص٢٣ ـ ٢٤.
(٥) «قاموس الفلسفة وعلم النفس» للفيلسوف الأمريكي جيمس مارك بلدوين (١٨٦١ ـ ١٩٣٤م).

كل منهما بالآخر بحيث إذا توقف الأول عن الوجود يصبح الثاني نافذ المفعول بعده في التو واللحظة، وإذا سرىٰ مفعول الثاني، توقف الأول عن الوجود في التو واللحظة[(١)].

أما ديكارت فاعتبر السببية مبدأ فطريًا وعلاقة ضرورية، يقول ديكارت: «إن فكرة السببية فكرة فطرها اللَّه في نفوسنا، فمن المستحيل أن تكون خاطئة، أي أن فطريتها دليل علىٰ صدقها»[(٢)].

ويقول جاسم حسن العلوي عن المفهوم العقلي للسببية: «السببية العقلية تعبر عن الضرورة بين مفهومين؛ إن السبب الذي يقود إلىٰ نتيجة ما في ظل شروط معينة يظل يعطي النتيجة نفسها في ظل الشروط نفسها في أي زمان ومكان.

كما أن أي فرد تنطبق عليه مواصفات ذلك السبب يعطي النتيجة ذاتها إذا توفرت الشروط ذاتها»[(٣)].

وكان أول من اهتم بالعلية أرسطو في تفسيره للحركة في الكون، وصنفها في أربعة علل هي: العلة الصورية، والفاعلة، الغائية، والمادية[(٤)].

وهذه التعريفات ـ عدا الجرجاني والغزالي ـ تبين ضرورة إثبات أثر للسبب في المسبب أو النتيجة بل جعل ذلك هو المبدأ الحقيقي للعقل.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٥.
(٢) انظر: المنطق الحديث، ص٦٣.
(٣) العالم بين العلم والفلسفة، ص١٨١.
(٤) انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ١٠٢).

السببية عند هيوم:

سلك هيوم سبيل الأشاعرة ـ وسيأتي أنه تأثر بهم في ذلك ـ فعرَّف السببية بقوله: «السبب هو الشيء السابق أو المجاور لآخر، ويكون متحدًا معه بحيث أن الفكرة عن أحدهما تحتم على الذهن أن يشكل فكرة عن الآخر، والانطباع عن أحدهما يشكل فكرة أكثر حيوية عن الآخر»(١).

ويقول: «فكرة السببية يجب أن تكون مستمدة من علاقة ما بين الأشياء، وعلينا أن نسعىٰ لاكتشاف تلك العلاقة.. وفي أي لحظة لا نستطيع اكتشاف هذه الرابطة، فإن علينا أن نستمر في افتراضنا أنها موجودة. لهذا، يمكننا أن تعتبر علاقة التجاور ضرورية لعلاقة السببية»(٢).

فجعل أثر السبب أنه مجرد مجاورة ومقارنة للمسبب من غير أن يؤثر فيه، كقول الأشاعرة أن السبب: ما يحصل الشيء عنده لا به.

والظاهر تأثر هيوم بالغزالي، قد ذكر مذهب الغزالي والأشاعره، حين رد علىٰ من وافقهم من الفلاسفة ـ كـ«مالبرانش» صاحب مذهب المناسبات، وباركلي ـ في قولهم إن المؤثر المباشر في الأسباب هو اللَّه تعالىٰ من غير أثر للسبب(٣).

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٧، وانظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ص١١١.

(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٢٥.

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٤ ـ ١٠٦.

وبهذا يظهر الفرق بين مذهب هيوم ومذهب الغزالي والأشاعرة، في كون الغزالي والأشاعرة نكروا السبب الطبيعي الخاص، وهو أثر السبب في المسبب، إلا أن الغزالي يثبت السببية العامة، وهي سببية ميتافيزيقية، وهي السببية الإلهية، وهم يتبنون مبدأ «لا فاعل في الوجود إلا اللَّه»(١)؟.

وقد أخذ هيوم مذهب الغزالي هذا إما من كتب الغزالي مباشرة، أو عن طريق كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، فقد نقل ابن رشد فيه كلام الغزالي بنصه ورد عليه. وقد أشار إلىٰ هذا د. علي سامي النشار قال: «رينان يذهب إلىٰ أن هيوم لم يتكلم في هذه الناحية أكثر مما تكلمه الغزالي علىٰ الدوام وباستمرار.. وكأن هيوم قد قرأ الغزالي، ونقل عنه فكرته نقلًا تامًّا»(٢).

ونسب ذلك إلىٰ نفسه كما فعل «ديكارت»(٣) قبله حيث أخذ عن الغزالي فكرة منهجه وشكه المنهجي وأخذ أيضاً إنكار الحواس ونسبه إلىٰ نفسه. وهو تقليد أعمىٰ، يدل علىٰ تعظيم كبار فلاسفة الغرب لمفكري الإسلام؛ لأنهم أخذوا الصواب والخطأ.



(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٤ ـ ١٠٦، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٦٤ ـ ١٦٥.
(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٦٤ ـ ١٦٥.
(٣) انظر ذلك في بحث: » منهج رينيه ديكارت المعرفي» في الفصل الثاني المبحث الثاني: بين ديكارت والغزالي.

الفصل الثاني

العلاقة بين السبب والمسبَّب

عند هيوم

توطئة

للأسباب أثر في المسببات، وهذا أمر ضروري فطري أولي كما سبق، لكن هذا الأثر للأسباب لا تقع به النتيجة إلا باجتماع أسباب مقارنة وانتفاء الموانع.

والناس في هذا الباب طرفين ووسط، فطرف ينكر أثر الأسباب والقوىٰ والطبائع كالأشاعرة والفلاسفة التجريبيين ومنهم هيوم، وفريق يرىٰ حتمية وجود المسبب بهذا السبب المعين من الحتميين، والقائلين بفعل الطبيعة الحتمي، مع إلغاء الخلق الإلهي، والمعتزلة الذين يرون أن قدرة العبد مستقلة في التأثير في فعله وأنه خالق لفعله.

والحق الذي تدل عليه الأدلة من العقل والنقل والفطرة هو الوسط بين هذين الطرفين؛ فلا يُنكر أثر الأسباب، ولا يقال بحتمية وقوع المسبب بهذا السبب المعين، فتأثير السبب لا يقع إلا إذا وجدت أسباب معاونة، وانتفت الموانع، ولا يوجد سبب مستقل بالتأثير إلا مشيئة اللَّه تعالىٰ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ: «وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه اللَّه من الأسباب، ولا يجعلونها مستقله بالآثار، بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحُكمه متوقف علىٰ سبب

آخر، وله موانع تمنع حكمه، كما أن الشمس سبب في الشعاع، وذلك موقوف علىٰ حصول الجسم القابل به، وله مانع كالسحاب والسقف، واللَّه خالق الأسباب كلها، ودافع الموانع»(١).

وقال: «فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب، واللَّه خالق الأسباب والمسببات»(٢).

ويقول السفاريني: «مذهب السلف الصالح [أنهم] لا ينكرون تأثيرَ الأسباب الطبيعية، بل يقرّون بما دلَّ عليه الشرع والعقل من أن اللَّه تعالىٰ ينبت النبات بالماء، وأن اللَّه يخلق السحابَ بالرياح وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون: القوىٰ والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرُّون بأنَّ لها أثرًا لفظًا ومعنىٰ، ولكن يقولون: هذا التأثير هو تأثيرُ الأسباب في مسبّباتها، واللَّه تعالىٰ خالق السبب والمسبب»(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا: «ومما ينبغي أن يعلم: ما قاله طائفة من العلماء. قالوا: الالتفات إلىٰ الأسباب شرك في التوحيد. ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع. وإنما التوكل والرجاء معنىٰ يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع»(٤).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩ / ٢٩).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٧٠).
(٣) لوائح الأنوار السنية (٢/ ١٤٢).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (٨ / ١٦٩).



المبحث الأول

العلاقة بين السبب والمسبب عند هيوم

هيوم ممن ينكر أي أثر للأسباب، وينكر القوىٰ والطبائع، ويجعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة مجاورة واقتران وتعاقب فقط، يقول: «علاقتي التَّماس والتعاقب ـ دون أي فاصل محسوس ـ ضروريتان بالنسبة للأسباب والنتائج.. وحين أفكر بعلاقاتها يمكن ألا أجد سوىٰ علاقة التجاور والتعاقب وهو ما قلت سابقًا أنه ناقص وغير مقنع»[١].

ويقول: «إن فكرة السبب والنتيجة مستمدة من التجربة التي تقدم لنا أشياء معينة تترابط علىٰ الدوام مع بعضها بعضًا»[٢].

وليس المراد أنه أنكر مبدأ السببية العام، فهو يقول: «الحقيقة، لا يوجد شيء، سواء أكان خارجيا أم داخليا لا ينبغي أن يعتبر إما سببًا أو نتيجة»[٣].

إلا أنه أثبت اسمًا بلا مسمىٰ، وبلا حقيقة، فجعلها أسبابًا لا أثر

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٩٧.

(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٤٤.

(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٩٥.

لها في مسبباتها، فما أشبهها بكسب الأشعري، بل إن كسب الأشعري سببه إنكار أثر قدرة العبد في فعله، وجعل العلاقة بين السبب والمسبب مجرد مقارنة، يعني أثبت سببًا لا أثر له، بل هيوم أخذ فكرته هذه من الغزالي كما سبق.

لذلك يقال عن مذهب هيوم ما قيل في كسب الأشعري، ما أنشدوا[(١)]:

مما يقال ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسبُ عند الأشعريِّ والحالُ عنـ ... ـد البَهشميِّ وطفرة النَّظّام

ويرى هيوم أيضًا أن هذه العلاقة بين السبب والمسبب مجرد تعوُّد، فيقول: «حين نعتاد رؤية انطباعين مترابطين معًا فإن ظهور أحدهما أو الفكرة عنه تنقل لنا مباشرة فكرة الآخر. . ففكرة الغرق مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة الماء، وفكرة الاختناق مرتبطة أيضًا بفكرة الغرق إلى حد أن الذهن يقوم بالانتقال دون مساعدة من الذاكرة. إن العادة تفعل فعلها قبل أن يتاح لنا الوقت للتفكير»[(٢)].

ويقول: «إن الميل الذي تنتجه العادة هو الذي ينتقل من الشيء إلى الفكرة عن ملازمة المعتاد. بالتالي، هذا هو جوهر الضرورة، وبالإجمال، الضرورة هي شيء ما يوجد في الذهن، وليس في الأشياء»[(٣)].

(١) انظر: منهاج السنة (١/١٢٧)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٤٤٤، ٨/٣٢٠).
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٢٢.
(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣، مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٩.

ويقول: «لقد سبق ولاحظنا أن الذهن تتحكم به العادة في الانتقال من أي سبب إلىٰ نتيجته»[(١)].

ويرىٰ أيضًا العلاقة بين الأسباب ومسبباتها مجرد تشابه وتماثل، فيقول: «ليس هناك من شيء جديد سواء تم اكتشافه أو انتاجه في أي من تلك الأشياء بترابطها الدائم وبالتشابه غير المنقطع لعلاقاتها الخاصة بالتعاقب والتجاور، لكن من هذا التشابه تستمد أفكار الضرورة، القوة والفاعلية، لذلك فإن هذه الأفكار لا تمثل أي شيء يمت أو يمكن أن يمت للأشياء التي هي مترابطة باستمرار. تلك هي الحجة التي نجد، لدىٰ كل نظرة ننظرها إليها، أنه لا يمكن الرد عليها بتاتًا. فالحالات المتماثلة تضل المصدر الأول لفكرتنا عن القوة أو الضرورة وأنها في نفس الوقت لا تأثير لها، نتيجة تماثلها لا علىٰ بعضها البعض ولا علىٰ أي شيء خارجي. لذلك علينا أن نلتفت إلىٰ جهة أخرىٰ للبحث عن منشأ تلك الفكرة»[(٢)].

ويقول: «إن فكرتنا عن الضرورة والسببية تتولد، إذن بأسرها، عن الاطراد الملاحظ في أعمال الطبيعة حيث تترافق أشياؤها المتشابهة بعضًا مع بعض باستمرار، وحيث يكون الذهن متعينًا بفعل التعود علىٰ أن يستدل الواحد من ظهور الآخر. ويشكل هذان الظرفان كل الضرورة التي ننسبها للمادة. فباستثناء الترافق الثابت

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٤٧، ١٦٥. وانظر: ديفد هيوم، ص٦٧.
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٢، مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٩. وانظر: ديفد هيوم، ص٦٢.

للأشياء المتشابهة وما ينتج عنه من استدلال الواحد مع الآخر، ليس لدينا أي مفهوم عن أي ضرورة أو اقتران»[(١)].

ويرىٰ أيضًا أن ما نراه من وجود الآثار نفسها إذا وجدت تلك الأسباب والشروط وانتفت الموانع، هو مجرد تفكير للنفس بسبب تكرر تلك النتيجة الحتمية، فيقول: «الضرورة أو القوة التي توحِّد بين الأسباب والنتائج تكمن في حتمية انتقال الذهن من الواحد إلىٰ الآخر، ففعالية الأسباب أو طاقتها لا تتوضع في الأسباب ذاتها ولا في الألوهية ولا في تلاقي هذين المبدأين، بل تمت كليا للنفس التي تفكر باتحاد شيئين أو أكثر في كل الحالات الماضية، وهنا تتوضع القوة الحقيقية للأسباب، جنبا إلىٰ جنب مع ترابطها بالضرورة»[(٢)].

ويرىٰ أن التعود والتشابه ليس دليلا علىٰ أثر الأسباب، وأنه لا يعطي اليقين بهذه القضية، وإنما هي مجرد احتمال[(٣)]، وأنه بغير هذا لا يوجد أي دليل علىٰ هذه القوة في الأسباب، يقول هيوم: «الضرورة هي نتيجة لهذه المراقبة وهي لا شيء سوىٰ انطباع داخلي في الذهن أو حتمية الانتقال بأفكارنا من شيء إلىٰ آخر، ودون النظر إليها من هذا المنظار، لا يمكننا أبدًا أن نتوصل إلىٰ فكرة أبعد عنها ولن نستطيع أن نعزوها لأشياء خارجية أو داخلية،

---

(١) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٠.
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣.
(٣) انظر: ديفد هيوم، ص٦٣.

لروح أو جسد، لأسباب أو نتائج»[١].



(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣.



المبحث الثاني

الرد على هيوم في العلاقة بين السبب والمسبب

وذلك من أوجه:

الوجه الأول: لو كان مجرد التتالي والتعاقب هو مفسر لعنوان السببية والعليّة من دون أي ارتباط واقعي بينهما لصح أن نقول بأن بين الليل والنهار سببية وعليّة، والحال أنه ليس بينهما ذلك. ويقال أيضًا: إن العلة والمعلول قد يكونان مقترنين ومع ذلك نُدرك علية أحدهما للآخر[1].

ولو عرضنا على العقل إنكار أثر الأسباب وضده وهو إثباتها؛ لكان إثباتها أقرب إلى العقل السليم، فإذا بطل إنكارها كما يرى هيوم وأنصاره فبطلانها إثباتها من باب أولى، فكيف مع أنها ضرورة فطرية.

الوجه الثاني: أن إنكار الطبائع والقوى والخصائص التي جعلها اللَّه للمخلوقات، جحد للضرورات، ومكابرة للحقائق، وإنكار للبدهيات والأوليات، وشذوذ عما يقر به العقلاء من كل أمة، الذين يرون أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست مجرد مقارنة

(١) انظر: فلسفتنا للصدر، ص١٢٢.

وتعاقب، بل هناك مع هذه المقارنة قوىٰ للأسباب تؤثر في مسبباتها، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين، وأهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون «الأسباب» ويقولون: كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد. وكذلك في العين قوة تقتضي الأبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق. ويثبتون «الطبيعة» التي تسمىٰ «الغريزة» و«النحيزة» و«الخلق» و«العادة» ونحو ذلك من الأسماء»[(١)].

وإنكار ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز هو من السخافات والسفسطات التي تضحك العقلاء، يقول ابن تيمية أيضًا: «ومن قال: إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق اللَّه تعالىٰ بها المخلوقات ليست أسبابا، أو إن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عاديّ كاقتران الدليل بالمدلول؛ فقد جحد ما في خلق اللَّه وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخدّ تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز. قال بعض الفضلاء: تكلَّم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوىٰ والطبائع فأضحَكوا العقلاء علىٰ

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ص٩٤.

عقولهم»[(١)].

ويرى ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن إنكار أثر الأسباب مكابرة للعيان وجحد للحقائق، يقول: «ونحن لا ننكر ارتباط المسببات بأسبابها كما ارتكبه كثير من المتكلمين وكابروا العيان وجحدوا الحقائق»[(٢)].

وقال «فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء»[(٣)].

وقد أنكر هذه القوى وجعل الاقتران مجرد عادة قبل هيوم الغزالي كما سبق، فقال الغزالي: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا» ثم يتكلم عن كون النار سببا في الإحراق فيقول: «فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به»[(٤)].

وقد رد عليه ابن رشد، فقال: «إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل..

(١) مجموع الفتاوى (٨/١٣٦ ـ ١٣٧).
(٢) مفتاح دار السعادة (٢/١٧٤).
(٣) مفتاح دار السعادة (٢/١٧٤).
(٤) انظر: تهافت التهافت، ص٥٠٣ ـ ٥٠٤.

والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوىٰ المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعًا أن هاهنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون علىٰ التمام إلا بمعرفة أسبابها؛ فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون! ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلا، وترتفع المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا!»[1].

وقال ابن حزم: «ذهبت الأشعرية إلىٰ إنكار الطبائع جملة، وقالوا ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلًا، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة. قالوا: ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المني قوة يحدث بها حيوان، ولكن اللَّه ﷿ يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكنًا أن يحدث من مني الرجال جملًا، ومن مني الحمار إنسانًا. . [و] ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلًا، وقد ناظرت بعضهم في ذلك فقلت له: أن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل قولكم؛ لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسليقة والنحيزة والغريزة والسجية والسيمة والجبلة بالجيم، ولا يشك ذو علم في أن هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النبي ﷺ فلم ينكرها قط،

---

(١) تهافت التهافت، ص٥٠٧.

ولا أنكرها أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا أحد ممن بعدهم حتىٰ حدث من لا يعتد به»[(١)].

وقال: «إنما العمدة ها هنا ما شهدت به أوائل العقول والحواس من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها وبها تختلف في اللغات أسماؤها فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سمىٰ ماء فإذا عدمت منه لم يسم ماء ولم يكن ماء وهكذا كل ما في العالم ولا تحاشي شيئا أصلا ومن المحال أن تكون حدود الماء وصفاته وطبعه في العسل أو في الخمر»[(٢)].

ويلزم هيوم والغزالي حين أنكرا ما في المخلوقات من قوىٰ وطبائع ألا يوجد فرق بين القادر والعاجز، ولا بين القدرة وغيرها، يقول ابن تيمية: «وكذلك أيضًا لزم من لا يثبت في المخلوقات أسبابًا وقوىٰ وطبائع، ويقول: إن اللَّه يفعل عندها لا بها، فلزمه ألا يكونَ فرق بين القادر والعاجز، وإن أثبتَ قدرةً وقال: إنها مقترنة بالكسب، قيل له: لم تثبت فرقا معقولا بين ما تثبته من الكسب وتنفيه من الفعل، ولا بين القادر والعاجز، إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة، فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته، فإذا لم يكن للقدرة تأثيرٌ إلا مجرَّد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها»[(٣)].

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١١).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٤٠).
(٣) منهاج السنة (٣/ ١١٣).

وإنكار الأسباب يجعلنا نترك فعل الأسباب، فتضيع الحياة وتصبح لا معنىٰ لها سوىٰ الفوضىٰ والاضطراب، والخبط خبط عشواء، ولهذا الإنكار يمنع هيوم ضرورة وقوع أثر السبب في المسبب في الحاضر والمستقبل، أو إسقاط الماضي علىٰ المستقبل، فينكر مثلًا أنه يمكن إذا وضعت الورق علىٰ النار غدًا أنها ستحترق، لأن ما سبق مجرد تعود، وهذه مكابرة والدليل أنه لا يمكن أحد إذا أراد إحراق ورقة أن يستعمل سوىٰ النار، فلن يستعمل الماء مثلًا للإحراق، أو النار للتبريد، لذلك فهيوم يخالف في كل حياته العملية ما يقرره نظريًّا. ولذلك توجه إليه النقد اللاذع من كثير من الفلاسفة بعده، وقالوا: «يترتب علىٰ ذلك أن يكون لكل حادث كيان خاص ليس له أدنىٰ صلة بكيانات أخرىٰ موجودة في الماضي. ويؤدي مثل هذا القول إلىٰ النتيجة التالية: «علىٰ العالم أن يُخلق من جديد في كل لحظة، وبطريقة غامضة». وبناءً علىٰ ذلك افترض «هيوم» ما شرع في البرهنة عليه، أعني، ليس ثمة ارتباط بين الماضي والمستقبل، وبكلمات أخرىٰ، رفض المنتج السببي الدائري» [(١)].



(١) السببية في العلم، ص١٣٠.

الفصل الثالث

الأدلة النقلية والعقلية والفطرية
على إثبات أثر الأسباب



المبحث الأول

الأدلة النقلية

الأدلة من القرآن العظيم والسنة النبوية الصحيحة علىٰ إثبات الأسباب لا تحصىٰ، يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد علىٰ عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة ويكفي شهادة الحس، والعقل، والفطرة»[(١)]، وذكر أن اللَّه تعالىٰ: «ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه»[(٢)].

والمراد بإثبات الأسباب إثبات أثرها، وإلا فلا معنىٰ لإثباتها من غير أثر إلا العبث.

فمن الأسباب المادية في القرآن قوله تعالىٰ: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]، قال الرازي عند تفسير هذه الآية: «لا شك أنه تعالىٰ قادر علىٰ خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط... إلا أنا نقول: قدرته علىٰ خلقها ابتداء لا تنافي قدرته

(١) شفاء العليل (١/ ١٨٨).
(٢) شفاء العليل (١/ ١٨٨).

عليها بواسطة خلق هذه القوىٰ المؤثرة والقابلة في الأجسام...وإنما أجرىٰ اللَّه تعالىٰ العادة بأن لا يفعل ذلك إلا علىٰ ترتيب وتدريج» ا. هـ. بتصرف.

ومن الأسباب المعنوية قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩].

يقول الامام ابن القيم: «وكل موضع مرتب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي علىٰ الوصف أفاد كونه سببًا له كقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٣٨﴾ [المائدة].

وذكر آيات كثيرة إلىٰ أن قال: «وهذا أكثر من أن يستوعب وكل موضع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببية الشرط والجزاء وهو أكبر من أن يستوعب... وكل موضع تقدم ذكرت فيه الباء تعليلًا لما قبلها بما بعدها أفاد التسبب»(١).

والقرآن الكريم مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب علىٰ الأسباب بطرق متنوعة، فيأتي بباء السببية تارة كقوله تعالىٰ: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ٢٤﴾ [الحاقة]، ويأتي باللام تارة كقوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ [إبراهيم: ١] ويأتي بذكر الوصف المقتضي للحكم تارة كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ٢﴾ [الطلاق]، فاللَّه تعالىٰ اقتضت حكمته

---

(١) شفاء العليل (١/١٨٨).

ربط المسببات بأسبابها(١).

وعليه تبدو العلاقة السببية واضحة في كتاب اللَّه، فالمكوَّنات مرتبطة فيما بينها، فلا يوجد الشيء إلا بوجود سببه، حتىٰ العلاقات الإنسانية والاجتماعية ترتبط بعلاقات سببية، وكذلك الأحكام الشرعية.

وذكر القرآن أن الأسباب ليست مستقلة بالتأثير فلا تؤثر إلا بعد مشيئة اللَّه، فقال تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾﴾ [الحج].

يقول الشيخ ابن سعدي: «معنىٰ هذه الآية الكريمة: يا أيها المعادي للرسول محمد ﷺ، الساعي في إطفاء دينه، الذي يظن بجهله، أن سعيه سيفيده شيئا، اعلم أنك مهما فعلت من الأسباب، وسعيت في كيد الرسول، فإن ذلك لا يذهب غيظك، ولا يشفي كمدك، فليس لك قدرة في ذلك»(٢).

وقال تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الواقعة].

يقول ابن سعدي: «أي: أأنتم أخرجتموه نباتًا من الأرض؟ أم أنتم الذين نميتموه؟ أم أنتم الذين أخرجتم سنبله وثمره حتىٰ صار حبًّا حصيدًا وثمرًا نضيجًا؟ أم اللَّه الذي انفرد بذلك وحده، وأنعم

---

(١) انظر: مدارج السالكين، (٣/٤٧٨).
(٢) تيسير الكريم الرحمن، عند تفسير الآية.

به عليكم؟ وأنتم غاية ما تفعلون أن تحرثوا الأرض وتشقوها وتلقوا فيها البذر، ثم بعد ذلك لا علم عندكم بما يكون بعد ذلك، ولا قدرة لكم علىٰ أكثر من ذلك ومع ذلك، فنبههم علىٰ أن ذلك الحرث معرض للأخطار لولا حفظ اللَّه وإبقاؤه لكم بلغة ومتاعًا إلىٰ حين»[(١)].

فهذا يدل أن الاطراد في نظام السببية خاضع للمشيئة الإلهية.



(١) تيسير الكريم الرحمن، عند تفسير الآية.



المبحث الثاني
الأدلة العقلية والفطرية

والأدلة العقلية الفطرية علىٰ إثبات أثر الأسباب والقوىٰ والطبائع التي جعلها اللَّه تعالىٰ في المخلوقات لا تحصىٰ أيضًا، بل إن أثر السبب من أكثر المبادئ تداولًا في الحياة اليومية، بل إنه بدهي حتىٰ عند الحيوانات فالحيوان يبحث عن مصدر الحركة غريزيًّا، ليعرف سببها، ويفحص عن منشأ الصوت ليدرك علته.

وهو شيء ضروري مغروز في فطر الناس لذلك تنتشر أمثال صحيحة لا ينكرها عاقل، كمثال: «كل شيء له سبب»، ومثل: «إذا عرف السبب بطل العجب»، و«تعددت الأسباب والموت واحد»، ونحوها، وكل يعرف مثلًا أنه إذا جُرِح شخص أن لذلك الجرح سبب ويستحيل أن يكون من غير سبب، وأنه إذا حصل حادث فلابد له من سبب، فيبحث رجل المرور عن الأسباب، هل خالف أحد قواعد المرور، بالإسراع الزائد أو عكس الطريق أو نام أثناء القيادة ونحو ذلك، وأنا نضغط زر اللمبة لتضيء، وأنها إذا لم تضيء فإن هناك سبب، فنبحث عنه، وأن الشمس سبب نمو النبات، فنعرض النبات له، مع الأسباب الأخرىٰ، وأن الطاولة إذا

تحركت أو انكسرت فلا بد من سبب. وهكذا[١].

ولولا السببية العقلية لما أمكن إثبات الواقع المحسوس وما يسير عليه من نظريات وقوانين علمية تفتح المجال أمام المعارف البشرية[٢].

بل قرر «لوك» كما قرره بعده «كنت» أن المبدأ السببي هو «المبدأ الحقيقي للعقل»[٣].

ومن أنواع الاستقراء التام، والمبادئ الكلية: أن كل حادث لابد له من سبب، وأنه متىٰ توفرت الشروط وانتفت الموانع بين السبب والمسبب حصلت النتيجة المطردة، والقائمة علىٰ الخاصية التي جعلها اللّه للسبب في التأثير بإذنه تعالىٰ.

يقول «كورنو»[٤] وهو الذي صاغ أول نظرية موضوعية للمصادفة في الفكر الحديث: «ما من ظاهرة، أو حادث يحدث إلا له سبب. ذلك هو المبدأ الموجه للعقل البشري والمنظم لعملياته خلال البحث في الحوادث الواقعية. قد يحدث أحيانا أن يغيب عنا سبب ظاهرة، أو أن نتخذ سببًا ما ليس بسبب، ولكن لا عجزنا عن تطبيق مبدأ السببية، ولا الأخطاء التي نقع فيها عند تطبيقه بقادرين علىٰ

(١) انظر: السببية في العلم، ص١١ ـ ١٢.

(٢) انظر: فلسفتنا للصدر، ص٣٥٠.

(٣) السببية في العلم، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٤) أنطوان اوجست كورنو المفكر والعالم الرياضي الفرنسي الكبير (١٨٠١ ـ ١٨٧٧).

زعزعة إيماننا بهذا المبدأ الذي نعتبره قاعدة مطلقة ضرورية»[(١)].

وهيوم يعترف بإجماع الناس علىٰ هذا المبدأ، وأنه مبدأ مركوز في النفوس يستحيل محوه، إلا أنه ارتكب مخالفة هذه الضرورة وجازف وأنكره مسفسطًا بسبب منهجه في المعرفة، يقول: «ويعتبر هذا من المسلمات في كل العمليات الفكرية دون أي برهان معطىٰ أو مطلوب. إذ يفترض أن يكون موجودا بالبديهة وأن يكون واحدًا من تلك المبادئ التي رغم أنها قد تتعرض للنكران قولًا فإن من المستحيل أن يشك الناس فيها من قلوبهم»[(٢)].

فكونها مسلمة، وأنها من المستحيل أن يشك الناس فيها من قلوبهم يبين أنها عند الناس من الضرورات، فالضرورات هي: «ما يلزم العقل لزومًا لا يجد إلىٰ الانفكاك عنه سبيلًا»[(٣)]. وهي بدهيات العقول التي تُعرَّف بأنها: «العلوم الأولية التي يجعلها اللَّه في النفوس ابتداء بلا واسطة»[(٤)].

لذلك يقول «توماس ريد»[(٥)] ناقدًا هيوم في هذا المبدأ: «نحن مرغمون علىٰ التصديق ـ بالمبدأ العلِّي ـ لأنه صادر عن التركيب الباطني لطبيعتنا. والرابطة بين المعلولات المدبرة وعلة ذكية هي

---

(١) انظر: السببية في العلم، ص١٥٨.
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٩٩.
(٣) انظر: التعريفات، الجرجاني (١١٧).
(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٩/ ٧١).
(٥) فيلسوف أيرلندي (١٧١٠ ـ ١٧٩٦)، انظر: اللَّه في الفلسفة الحديثة، ص ١٨٠.

أيضًا مبدأ ضروري من الوجهة الميتافيزيقية تقدمه لنا الفطر السليمة في حدس مباشر»[(١)] .

ومع ذلك يحاول هيوم التشكيك فيها، فيقول: «لكن إذا ما تفحصنا هذا المبدأ من خلال فكرة المعرفة المذكورة آنفًا سنكتشف فيه عدم وجود أثر لأية يقينية بديهية كهذه، بل على العكس سنجد أنه من طبيعة غريبة تمامًا على ذلك النوع من الاقتناع»[(٢)] .

كما أن هيوم اعترف بحتمية أثر الأسباب إلا أنه ارتكب نفس المجازفة، يقول هيوم: «الضرورة هي نتيجة لهذه المراقبة وهي لا شيء سوى انطباع داخلي في الذهن أو حتمية الانتقال بأفكارنا من شيء إلى آخر، ودون النظر إليها من هذا المنظار، لا يمكننا أبدًا أن نتوصل إلى فكرة أبعد عنها ولن نستطيع أن نعزوها لأشياء خارجية أو داخلية، لروح أو جسد، لأسباب أو نتائج»[(٣)] .

وقال: «الضرورة أو القوة التي توحِّد بين الأسباب والنتائج تكمن في حتمية انتقال الذهن من الواحد إلى الآخر، ففعالية الأسباب أو طاقتها لا تتوضع في الأسباب ذاتها ولا في الألوهية ولا في تلاقي هذين المبدأين، بل تمت كليا للنفس التي تفكر باتحاد شيئين أو أكثر في كل الحالات الماضية، وهنا تتوضع القوة الحقيقية للأسباب، جنبا إلى جنب مع ترابطها بالضرورة»[(٤)] .

---

(١) اللَّه في الفلسفة الحديثة، ص١٨٠ ـ ١٨١ .
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٩٩ .
(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣ .
(٤) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣ .

فهو يعترف بهذه الحتمية، وهو يدل علىٰ ما واجهه من صعوبة في إنكار أثر الأسباب، وعلىٰ جرأته في خرق إجماع العقلاء.

ولا شك أن هذا من السخف في التفكير، يقول الدكتور محمود قاسم: «من السخف في التفكير أن تكون ضروب التعميم التي انتهىٰ إليها الرجل البدائي، مثل الغذاء قوام الحياة، والنار تطهي الطعام - نقول من السخف أن تكون مثل هذه التعميمات غير جديرة بثقتنا. هذا إلىٰ أن تقدم الإنسانية وتطورها كفيل بتصحيح الضروب الخاطئة من التعميم، وبالانتقال من الاستقراء الساذج الفج إلىٰ الاستقراء العلمي. ولكنه لا يقضي علىٰ الأول جملة. لأن الاستقراء ـ كما يقول «جوبلو» ـ ليس منهجًا علميًّا فقط؛ بل هو أسلوب فطري من أساليب المعرفة الساذجة. وفي الواقع يعتمد سلوكنا، مهما قل فيه نصيب التفكير، علىٰ الاستقراء. فالمرء يسير بخطًا أكيدة علىٰ الأرض متماسكة الأجزاء؛ لأنه يثق أنها لن تنهار تحت قدميه، وإذا أدرك شاطئ النهر لم يحاول السير فوق الماء؛ لأنه يعلم أن الماء لن يحمله وكذلك الأمر فيما يتعلق بسلوكه مع أقرانه؛ إذ تصبح الحياة الاجتماعية مستحيلة إذا عجز عن التكهن بسلوك أفراد مجتمعه، وعن التكيف بالبيئة التي يعيش فيها»[(١)].

وإنكار هيوم أثر الأسباب، له آثار خطيرة علىٰ البشرية، كما بين ذلك الكثير من الكتاب والمفكرين، ومن ذلك قول أستاذنا الأستاذ

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٥٣ ـ ٥٤.

الدكتور محمود مزروعة: «وهذا المبدأ له أثر كبير في تقدم العلوم من جانب، ومن جانب آخر لهما الأثر الواضح في انتظام حياة الناس علىٰ أسس ثابتة وواضحة من العلل ومعلولاتها، والأسباب ومسبباتها، حتىٰ لا يخبط الناس في شئون حياتهم خبط عشواء، يفعلون الشيء ولا يعرفون ما يترتب عليه، أو ما ينتج عنه، بل يعيشون علىٰ هدىٰ سنن ثابتة وضعها اللَّه سبحانه، وأقام عليها الوجود كي يقيم الناس حياتهم علىٰ هدىٰ منه، والفضل كله للَّه ﷻ من قبل وبعد»(١).

ويقول الكاتب محسن المحمدي: «لقد اعتقد معظم الفلاسفة والعلماء، أن مبدأ السببية يحمل سمة الضرورة، وأن عدم افتراض هذه الضرورة سيجعل صياغة قوانين الطبيعة أمرًا غير ممكن، ومن ثم ستهتز أركان العلم»(٢).

ويقول محمد باقر الصدر: «إذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية»(٣).

ويقول د. أحمد فؤاد الأهواني: «ويُعَد بحث هيوم في السببية من أهم البحوث وأعظمها خطرًا في تاريخ الفلسفة؛ لأنه يُريد أن يهدم ما اصطلح عليه الناس أجيالًا متعاقبة، وأن يُزعزع قواعد

---

(١) المنطق القديم عرض ونقد، ص٣١٤، وانظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٦٣.

(٢) انظر: مقال له بعنوان «حين خطّأ هيوم التصور السائد حول السببية التي تقوم علىٰ الضرورة»، صحيفة الشرق الأوسط، نُشر: ٤٦:٢٣ ـ ٢٤ فبراير ٢٠١٦م. ١٦ جمادي الأول ١٤٣٧هـ.

(٣) فلسفتنا، ص١٢٣.

الحضارة التي تستند إلىٰ اعتقاد الناس في خروج المسبَّبات عن الأسباب»[(١)].

وأيضًا هذا الاعتقاد من هيوم يسبب الشكوك والاضطراب، وعدم أخذ الاحتياطات، ومن ثم الهلاك والعطب.

وقد وجه»كنت» نقدًا لمبدأ هيوم هذا، فقال: «إن هذا الرجل «هيوم» المتبصر لم يباشر إلا الفائدة السلبية التي تعود علينا إذا ما اعتدل العقل النظري في مزاعمه بدلًا من المبالغة فيها حتىٰ يضع حدًّا للعديد من الخصومات اللامتناهية المزعجة التي تعكر صفو الجنس البشري، غير أنه لم يُدرك الخسارة الفعلية التي تلحق بنا إذا حرمنا العقل من أهم رؤاه التي بواسطتها وحدها يستطيع أن يثبت للإرادة الإنسانية غاية سامية لكل جهودها»[(٢)].

يقول د. محمود قاسم: «وكان»كنت» يرىٰ أن الاستقراء الذي يقوم علىٰ أساس»مبدأ السببية العام» أي المبدأ القائل بأن كل شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث لسبب، وأن نفس السبب يؤدي دائمًا إلىٰ نفس النتيجة: هذا المبدأ كما يقول»كنت» شرط أولي ضروري لصحة تفكيرنا»[(٣)]. وهذه الحتمية في حالة ما إذا اجتمعت الأسباب وانتفت الموانع.

وفي «الموسوعة الفلسفية العربية»: «وهكذا تكفُر الريبية بمختلف

(١) في عالم الفلسفة، ص١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) انظر: «الموسوعة الفلسفية العربية»: (١/ ٦٧٧) «الريبية».
(٣) المنطق الحديث، ص٥٩.

أشكال الضرورة وتنفي كل الحتميات لترمي بالعالم في بريق المظهر ومتاهات العرضية واللاأدرية الصرفة فكأنما نحن تجاه دمار كوني يهز العالم والمعرفة معًا ويدكُّهما، فلا نسمع إلا قهقهة الشعور الساخن المنتصر»[(١)].

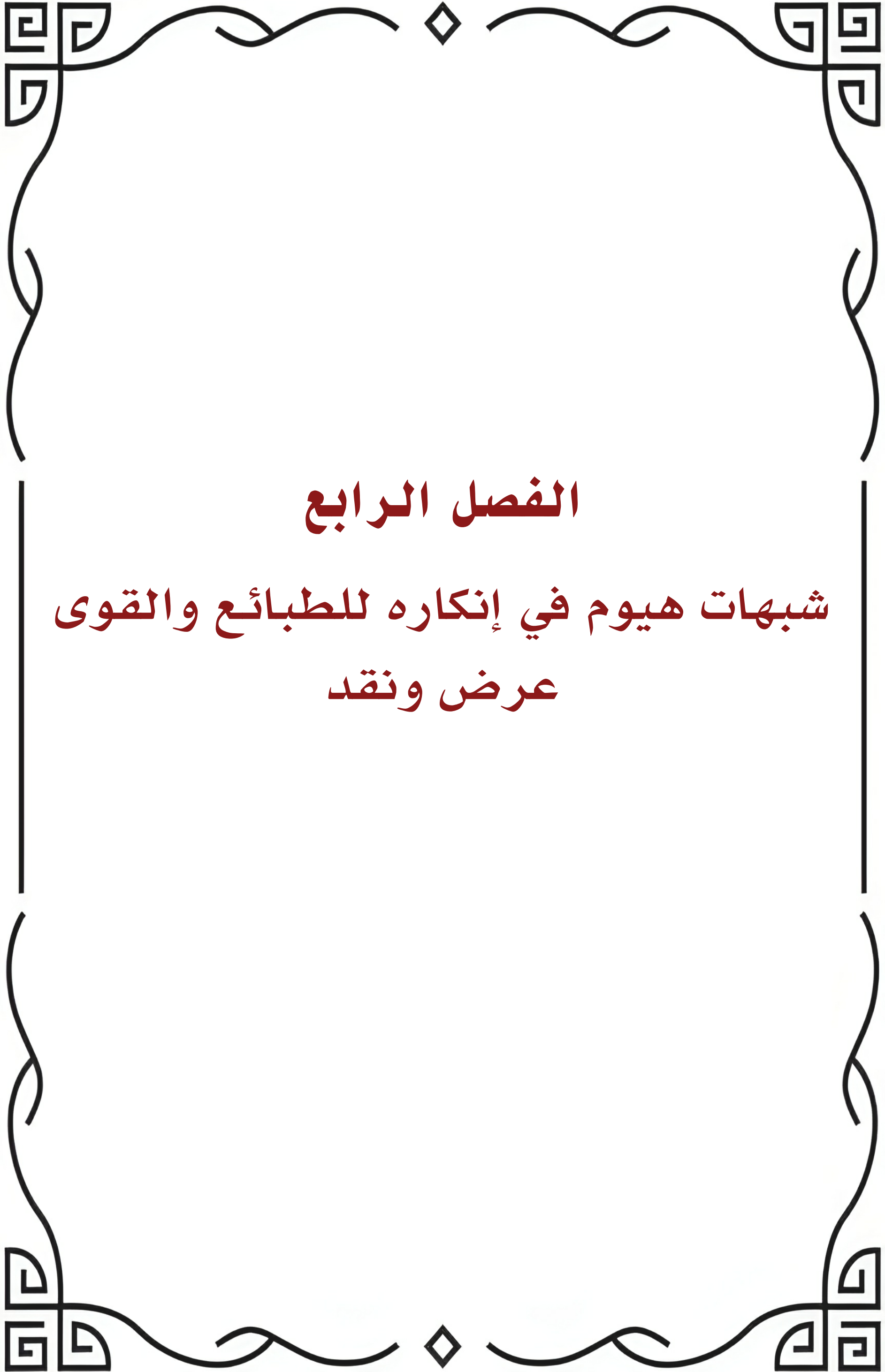
بل لموقف هيوم أثر سلبي حتىٰ علىٰ الأخلاق والدين، يقول «برتراند رسل»[(٢)]: «يؤدي موقف الشك إلىٰ تغيير جذري في ميداني الأخلاق والدين؛ ذلك لأننا ما إن نثبت عدم قدرتنا علىٰ معرفة الارتباطات الضرورية، حتىٰ تتهاوىٰ قوة الأوامر الأخلاقية بدورها، وذلك علىٰ الأقل إذا كان من المرغوب فيه تبرير المبادئ الأخلاقية بحجج عقلية. فهنا يُصبح أساس الأخلاق مماثلا في ضعفه للسببية ذاتها عند هيوم. ولكن هيوم نفسه يعترف بأن هذا سيجعلناء من الوجهة العملية، أحرارًا في اتخاذ أي رأي نشاء، حتىٰ لو لم يكن في وسعنا تبريره»[(٣)].



(١) (١/٦٧٦) عند عنوان «الريبية».

(٢) رسل، برتراند أرثر وليم، (١٨٧٢ ـ   ) فيلسوف انجليزي، وهو المثل البارز للتجريبية البريطانية في القرن العشرين. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢١٠.

(٣) حكمة الغرب، ص٩٧.



الفصل الرابع

شبهات هيوم في إنكاره للطبائع والقوى

عرض ونقد



المبحث الأول

الشبهة الأولى

وهي السبب الرئيسي في هذا الإنكار، وهو منهج هيوم المعرفي الذي ينكر أي معرفة من أي طريق غير طريق الحس والتجربة.

يقول هيوم: «لقد أسسنا كمبدأ أن كل الأفكار مستمدة من انطباعات أو مدركات حسية سابقة ما، ومن المستحيل أن يكون لدينا أي فكرة عن القوة والفعالية ما لم يكن بالإمكان إيجاد بعض الأمثلة التي نرىٰ فيها هذه تمارس ذاتها»(١).

فإنكار هيوم ما وراء الحس والتجربة، هو أهم سبب في إنكاره أثر الأسباب في النتائج والمسببات، فهو يجد الارتباط الدائم بين الأسباب ومسبباتها لكنه لا يرىٰ بالتجربة ذلك الارتباط الخفي، فينكر وجوده، يقول: «هيهات لحواسنا أن تكشف عن القوة الخفية التي تدير هذه الآلة الكبرىٰ من وراء ستار؛ فالصفات الظاهرة للأشياء والتي ندركها بالحواس، ليست بذاتها تدل علىٰ قوة وراءها . . . وهكذا يستحيل علىٰ الانسان أن يستنتج شيئا عن «فكرة القوة» من مجرد تأمله للظاهر كما تقع له في الحس، لأن

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٧٧.

ظواهر الأجسام لا تشفُّ أبدا عن قوة وراءها، بحيث تكون هي الأصل الذي استقينا منه فكرتنا عن القوة»[(١)].

ويقول: «إذ بما أنهم يعترفون أن هذه الطاقة لا تكمن في أي صفة من الصفات المعروفة للمادة، فإن الصعوبة ستظل قائمة فيما يتعلق بأصل فكرتها»[(٢)].

وبما أن مبدأ السببية «الكلي» مصدره العقل، يقول هيوم: «العقل لا يستطيع أن يبين لنا أبدًا الرابطة بين شيء وشيء آخر، رغم أن التجربة قد تساعده، وكذلك مشاهدة ترابطها الدائم في كل الحالات الماضية»[(٣)].

ويقول: «الحق أنه ليس ثمة أي جزء من المادة يكشف بخصائصه الحسية عن قدرة أو طاقة، أو يعطينا أساسًا لنتخيل أنه بإمكانه إحداث شيء أو أن شيئا آخر سيتليه وسيمكننا أن نسميه أثره.. القدرة أو القوة التي تحرك الآلة بأسرها مخفية عنا تمامًا ولا تكشف عن نفسها في أي خاصية من خاصيات الجسم الحسية»[(٤)].

وكون إثبات أثر السبب في النتيجة أو رابطة السبب والنتيجة وراء الانطباع المباشر للحواس يجعله هيوم مجرد احتمال ولا يقرُّ به، يقول: «الرابطة الوحيدة أو العلاقة بين الأشياء التي يمكن أن

(١) انظر: ديفد هيوم، ص٧١.
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٧٨ ـ ١٧٩.
(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١١٣.
(٤) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٥.

تقودنا إلىٰ ما وراء الانطباعات المباشرة لذاكرتنا وحواسنا إنما هي رابطة السبب والنتيجة. . فإن الاحتمال يقوم علىٰ افتراض التشابه بين هذه الأشياء التي لدينا تجربة عنها وتلك التي ليس لدينا تلك التجربة. لذلك من المستحيل أن يكون بإمكان هذا الافتراض أن ينشأ من الاحتمال»[١].

فهو يجعل الارتباط الدائم المعلوم بالتجارب والضرورة مجرد احتمال، ويجعل هذا الارتباط مجرد انطباع يقول: «جميع أفكارنا ليست سوىٰ نسخ عن انطباعاتنا وتمثلها بكل أجزائها»[٢]، ويقول: «مبدأي هو أن كل أفكارنا مستمدة من انطباعات مرافقة»[٣].

وكون أفكارنا ـ التي هي العقل طبعًا ـ ليست إلا نتيجة لانطباعات حسية، هذا يعني أن العقل منفعل لا فاعل، وليس دليلًا لمعرفة شيء. وإنما العقل مجرد المسرح الذي تتعاقب عليه الادراكات.

نقض الشبهة الأولىٰ: نردُّ علىٰ هيوم في إنكاره ما وراء الحس من عدة أوجه:

الوجه الأول: أخطأ هيوم في إنكاره أي طريق للمعرفة غير الحس؛ لأن هذا يعني أنه سينكر كل الغيبيات، والعقليات والفطر، والأوائل والبدهيات، وسيكون سوفسطائيًا ريبيًّا شكَّاكًا لا أدريًّا، ذا مذهب

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١١٧.

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٣، رسالة في الطبيعة البشرية، ص١١٠ ـ ١١١.

(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١١٠ ـ ١١١، ديفد هيوم، ص٦٩.

مدمِّر ومعيق للتقدم وذا مرتكزات هشة، كما هو واقعه.

لذلك حين ذكر هيوم أن ديكارت وصل انطلاقًا من مبدأ الأفكار الفطرية، إلىٰ وجود الإله. أنكر ذلك وكل ما وراء الحس، أو أي قطعية في أي شيء، وإذا أمكنت المعرفة التي هي شبه استحالة بالنسبة له فلا تمكن إلا بالتجربة العيانية الواضحة[(١)]. لذلك قال هيوم رادًّا علىٰ الديكارتيين: «لكن مبدأ الأفكار الفطرية تبين أنه زائف، يتبع ذلك أن افتراض وجود إله لا يمكن أن يخدمنا في شيء لتعليل فكرة الوكالة التي نبحث عنها سدىٰ في كل الأشياء التي تمثل لحواسنا أو التي نعيها في أذهاننا وبصورة جوانية. ذلك أنه إذا كانت كل فكرة مستمدة من انطباع، فإن فكرة الإله تنبثق من الأصل نفسه، وإذا لم يكن هناك انطباع، سواء كان حسيًّا أم تأمليا، يتضمن أي قوة فاعلية، فإن من المستحيل أيضًا أن نكتشف أو حتىٰ نتصور مبدأ فاعلًا كهذا في الإله»[(٢)].

وأنكر علاقة النفس بالجسد، يقول: «هل يوجد في الطبيعة مبدأ أكثر غموضًا من اتحاد النفس بالبدن اتحادًا يسمح لجوهر روحي مفترض أن يكون لديه مثل هذا التأثير علىٰ جوهر مادي»[(٣)].

ويقول: «فعالية الأسباب أو طاقتها لا تتوضع في الأسباب ذاتها ولا في الألوهية ولا في تلاقي هذين المبدأين، بل تمت كليا للنفس

---

(١) انظر: الشك عند دافيد هيوم، ص٤٢.

(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٧٨.

(٣) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٧، انظر: ديفد هيوم، ص٧٢.

التي تفكر باتحاد شيئين أو أكثر في كل الحالات الماضية، وهنا تتوضع القوة الحقيقية للأسباب، جنبًا إلىٰ جنب مع ترابطها بالضرورة»[(١)].

ولا شك أن إنكار ما وراء الحس مذهب سوفسطائي يظهر ذلك ببداهة العقول والفطر؛ لأنَّ الجانب المعرفي الذي يدركه الإنسان من طريق حواسه محدود ولا يشتمل علىٰ جميع الكيفيات المحسوسة لفهم الأشياء ما يعني أنه غير قادر علىٰ تمكينه من إدراك المعرفة التامة التي يتعطش لبلوغها ورفع نقاب الجهل عنها[(٢)].

بل إن المحسوسات والمشاهدات بالنسبة للغيبيات والعقليات كقطرة في بحر عظيم، وسيأتي مزيد رد علىٰ هذه الشبهة بإذن اللَّه تعالىٰ.

الوجه الثاني: أن الضرورات الكلية والأوائل ليس مصدرها الحس، بل العقل، حتىٰ أن التجربة والاطراد بين السبب والمسبب ليسا هما الدليل علىٰ ضرورة مبدأ السببية، لأن الخبرة الحسية والتجربة إنما تدل علىٰ وقوع التتابع بين الأسباب والمسببات، والوقوع إنما يدل علىٰ الإمكان ما لم يستند إلىٰ ضرورة عقلية، وهي مبدأ السببية. ذلك أن التجربة ليست من العلوم البدهية الضرورية، لذلك فهيوم أنكر خاصة العقل.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «خاصة العقل معرفة الكليات

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٨٣.
(٢) انظر: السببية الناقصة، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

بتوسط معرفة الجزئيات»[١].

وعلىٰ هذا اتفق العقلاء من كل أمه ـ مع تنوع مذاهبهم وأديانهم ومشاربهم ـ علىٰ ذلك إلا من سفسط وكابر. وهاك بعض أقوالهم في هذه المسألة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «كذلك المجربات، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم، والعلم بهذه القضية تجريبي، فإن الحس إنما يدرك ريا معينا، وموت شخص معين. أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل»[٢].

وقال: «الحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا السبب القدر المشترك الكلي، فقضىٰ قضاءً كلًّا أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[٣].

ويقول الغزالي: «العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل؛ إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة، وهذا حكم منه علىٰ كل شخص، ومعلوم

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ص٣٦٨.
(٢) الرد علىٰ المنطقيين، ص٩٢ ـ ٩٣.
(٣) الرد علىٰ المنطقيين، ص٣٨٦.

أنه لم يدرك بالحسِّ إلا بعض الأشخاص، فحكمه على جميعِ الأشخاص زائدٌ على ما أدركه الحسّ»[(١)].

وقال: «وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية؛ إذا قيل: هذا الدواء مسهل للصفراء، ومنضج للخلط الفلاني، ونحو ذلك، فإن التجربة إنما دلت على أشياء معينة، لم تدل على أمر عام. لكن العقل يعلم أن المناط هو القدر المشترك»[(٢)].

ويقول محمد باقر الصدر[(٣)]: «وعلاقة السببية ـ بمفهومها العقلي، بوصفها علاقة ضرورة بين (أ) و(ب) ـ من القضايا التي لا تمتد الخبرة الحسية إليها؛ لأن الخبرة الحسية بإمكانها أم تدرك (أ) و (ب) واقتران أحدهما بالآخر، وأما علاقة الضرورة بينهما فليس بإمكان الخبرة الحسية أن تدركها»[(٤)].

ويقول: «أن مبدأ العليّة لا يُمكن إثباته والتدليل عليه بالحس؛ لأن الحس لا يكتسب صفةً موضوعية إلا على ضوء هذا المبدأ»[(٥)]. فكيف يكون المبدأ مستندًا إلى الحس؟

---

(١) إحياء علوم الدين (٣/٨).
(٢) الرد على المنطقيين، ص٣٦٧.
(٣) محمد باقر الصدر (١٣٥٣هـ الموافق: ١٩٣٥م ـ ١٤٠٠هـ الموافق: ١٩٨٠م) مرجع ديني شيعي ومفكر وفيلسوف عراقي، يعد أبرز مؤسسي حزب الدعوة ومنظري أفكاره. مؤلف لمجموعة كتب تعد الأبرز في الفكر السياسي الشيعي.
(٤) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٨٢.
(٥) فلسفتنا، ص٣٥٦.

ويقول «كنت»: «الحكم المتصور أنه ذو كلية دقيقة، أي بحيث أنه لا يقر بإمكان ورود أي استثناء عليه - لا يشتق من التجربة»[(١)].

كما أكد في رده علىٰ هيوم في هذه القضية أن الحكم الكلي بأن كل حادث لابد أن يكون له سبب ليس حكمًا تجريبيًا، بل هو مقتضىٰ الضرورة العقلية[(٢)].

ويقول»لايبنتس»[(٣)]: «إن الحواس وإن كانت ضرورية لكل معارفنا الحاضرة، إلا أنها ليست كافية لتزويدنا بكل المعارف، لأن الحواس لا تعطي أبدا إلا أمثلة، أي حقائق جزئية أو فردية، لكن كل الأمثلة التي تؤيد حقيقة عامة، مهما كان عدد هذه الأمثلة، فإنها لا تكفي لتقرير الضرورة الكلية لهذه الحقيقة نفسها، لأنه ليس من الضروري أن يحدث دائما ما حدث مرة أو مرات»[(٤)].

الوجه الثالث: ومما يبين بطلان مذهب هيوم هذا تناقضه؛ فإنه لم يستطع أن يُنكره مبدأ العلية إلا علىٰ ضوء مبدأ العليّة. فقوله والتجريبيون معه: إن التجربة هي المقياس الحقيقي لتميز الحقيقة، مبدأ عقلي، ويستحيل أن يكونوا تحصلوا عليه من التجربة؛ لأن

---

(١) انظر: أمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص١٧٦.

(٢) انظر: السابق، ص١٨١.

(٣) ليبنتز، جوتفريد فلهلم (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) فيلسوف ألماني، كان رياضيًا وفيلسوفا، اكتشف مع نيوتن حساب الفوارق. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٣٧٤، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص١١٦٠.

(٤) نقله عبد الرحمن بدوي مدخل جديد إلىٰ الفلسفة، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

التجربة لا تؤكد قيمة نفسها[١].

ويظهر التناقض أيضًا، في كونه يقر في بعض كلامه بوجود «القوة أو القدرة» في علاقة السبب والمسبب ثم ينكرها، فيقول: «القدرة أو القوة التي تحرك الآلة بأسرها مخفية عنا تمامًا ولا تكشف عن نفسها في أي خاصية من خاصيات الجسم الحسية»[٢].

يلاحظ أنه يثبت «القدرة أو القوة» إلا أنها مخفية، فكان الواجب أن يقول: هي موجودة لكنها خفية، إلا أن هيوم أنكرها تمامًا فتناقض وكابر.

ويظهر تناقض هيوم في كونه لا يعمل بموجب مبدئه فهو يخالفه عمليًا، ويعمل بالأسباب في أموره اليومية، فهذا نقض لمذهبه وإن تهرب بتفسير ذلك بتفاسير غير مقبولة[٣]، لذلك يقول د. محمد ناصر: «وبعد كل ما تقدم، يظهر جليا كيف أن هيوم قام بالتظاهر برفض ما يعمله ويطبقه، بل ما لا يمكنه أن يكتب حرفًا واحدًا، سؤالًا كان أو حكماء إلا انطلاقا من البناء عليه ضمنًا، إلا أنه كان محقا في شيء واحد، وهو حينما قال عن نفسه: «إذا كنت مخطئًا فيما قلت [وهذا ما ثبت بما لا شك فيه] فعليَّ أن أعترف بأنّي حقًا طالب متخلِّفٌ جدًّا، بحيث إنني لم أستطع اكتشاف دليل كان فيما يبدو مألوفًا عندي بشكل كامل، ومنذ وقت طويل، حتىٰ قبل أن

(١) انظر: فلسفتنا، ص١١٨.
(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٥.
(٣) انظر: حكمة الغرب، ص٩٦.

أغادر المهد»[١] .

إلا أن الحقيقة هي أن هيوم قد احترف أسلوب التمسكن هذا مضفيًا على كلامه مسحة تعاطف ولطف خادع؛ موحيًا للقارئ بجديته وصدقه والحال أنه «مجرد سفسطائي بارع» كما وصفته « (GE.M. Anscombe)[٢] .



(١) ولكن هيوم لم يكن يعرف حينما كتب هذا الكلام أن أجيالًا من الطلبة أمثاله سوف يأتون بعده ويحتفون به .

(٢) نقد الملحدين لقانون العلية ، ص٢٧٨ .



المبحث الثاني

الشبهة الثانية

يرىٰ هيوم أن مبدأ السببية ليس مؤيدًا بالبرهان، يقول: «ليس باستطاعتنا أبدًا أن نبرهن علىٰ ضرورة السبب لكل وجود جديد، أو تعديل جديد دون أن نبين في الوقت ذاته الاستحالة القائمة في إمكانية أن يبدأ أي شيء دوم مبدأ منتج ما. وبما أن الاقتراح الأخير لا يمكن البرهنة عليه، فعلينا أن نيأس من قدرتنا علىٰ البرهنة علىٰ الأول»[(١)].

نقض الشبهة: وهو أن يقال: ضرورة السبب وأوليته وفطريته هو البرهان، لا يطلب له برهان، فإن المبادئ العقلية الضرورية الفطرية غير محتاجة إلىٰ برهان، إذ هي بنفسها تثبت صدق ذاتها، ولا يمكن الاستدلال لها؛ لأنها أساس الاستدلال، فيستدل بها لا لها، كما أنه لا يمكن تصور ما يناقضها؛ لأن العقل بفطرته لا يقبل الشك فيها، وإذا احتاجت إلىٰ دليل لزم التسلسل الممتنع وامتنع الوصول إلىٰ معرفة. وهذه المبادئ قبلية غير مكتسبة فللطفل مثلًا قوة فطرية بها يتوجه إلىٰ ثدي أمه، من غير نظر ولا تجربة واستدلال، وهكذا هو مبدأ السببية.

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٩٩.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : «البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلمُ لا بد أن ينتهيَ إلىٰ مقدمات ضرورية فطرية ، فإنَّ كلَّ علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلىٰ علم ضروري ، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدورُ القبلي ، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء ، وكلاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت علىٰ غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل في قلبه حادث ، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبلَه ، للزم ألا يحصل في قلبه علمٌ ابتداء ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها اللَّه في قلبه ، وغايةُ البرهان أن ينتهي إليها»[(١)] .

ويقول : «والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث»[(٢)] .

وقال أبو حامد الغزالي : «إن العلوم الجلية الأولية هي أصولُ العلوم الغامضة الخفية ، وهي بذورُها ، ولكن يستثمرها منها من يُحسِن الاستثمارَ بالحراثة والاستنتاج بإيقاع الازدواج بينهما»[(٣)] .

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٩) .
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٨) .
(٣) القسطاس المستقيم ، ص ٢٦ .

ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل أو الحواس فليس عليه استدلال أصلا، بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلىٰ ذلك فيصح استدلاله أو يبطل»(١).

وبه يعرف سفسطة هيوم في قوله: لا يوجد دليل علىٰ استحالة أن يوجد شيء بدون سبب.

لذلك جاء في «الموسوعة الفلسفية العربية» رداً علىٰ هيوم والريبيين عمومًا: «وفعلا فعندما يطالب الريبي الوثوقي(٢) بأن «يبرهن علىٰ برهانه» فإنما ذلك ليحمله علىٰ الاعتراف بأن الأرضية التي يستند إليها رخوة لا تصلح أن تكون أساسًا لبناء المعرفة، وأن الأدلة وحدها - كانت طبيعتها ما كانت - لا تكره بذاتها علىٰ التسليم بشيء إذ أن كل دليل يحتاج بدوره إلىٰ دليل آخر يضرب بجذوره في نهاية الأمر في حقيقة لا دليل عليها، وبالتالي وجب الاعتراف بأن قبول حقيقة ما تصديق ذاتي لا يستمد شرعيته إلا من الأنا ذاته، بما هو أرضية قبول الأحكام أو رفضها. فإن الأنا يقبل أو يرفض كما يريد»»(٣).



(١) الفصل (٥/١٠٩).
(٢) الوثوقي ضد الشاك، وهو: صاحب اليقين.
(٣) (١/٦٧٦) عند عنوان «الريبية».



المبحث الثالث

الشبهة الثالثة

وهي من قول هيوم: «فصل السبب عن فكرة بدء وجود ما، ممكن بسهولة بالنسبة للخيال، وبالتالي فإن الفصل العملي لهذه الأشياء ممكن إلىٰ حد بعيد»[(١)].

ومعنىٰ كلامه أنه ما دام أنه يمكن للذهن أن يفرض وجود شيء بدون سبب إذًا لا ضرورة عملية لسبب. يقول هيوم: «طبقًا لذلك، سوف نجد لدىٰ التفحص، أن كل برهان تم إيجاده من أجل ضرورة السبب هو ضرب من المغالطة والسفسطة»[(٢)].

نقض الشبهة: وهو أن يقال: سبب الغلط عند هيوم هو السبب في أغلاط كثير من الفلاسفة وغيرهم، بل هو من كبريات مثارات الأغلاط عند الفلاسفة من القدم وعند المتكلمين، وهو التباس ما في الذهن بما في الخارج؛ ومعلوم أن ما يتصوره الخيال يختلف عما يوجد في الخارج. فالذهن قد يفرض أمورًا يستحيل وجودها خارج الذهن. فلا يلتبس ما في الخارج بما في الذهن.

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٠٠.

(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٠٠.

لذلك يقول د. محمد ناصر: «وبالجملة، لقد رأينا أن جوهر مشروع هيوم يقوم علىٰ الخلط بين الأحكام الوهمية والأولية، وقد اتخذ من مصدر الأحكام الوهمية وهو الخيال منطلقا لتأسيس مشروعه؛ ولذلك يمكن عده مؤسسا للفلسفة الوهمية في العصر الحديث، والتي قد بسطت سيطرتها في أغلب المراكز الأكاديمية، التي جاءت لمضادة الفلسفة البرهانية»[(١)].

واستدلال هيوم بكون تصور ماله بداية لا يتضمن تصور أن له علة، علىٰ نفي ضرورة السببية مغالطة، لأن مفهوم الحادث وإن لم يتضمن مفهوم السببية إلا أنه يستلزمه ضرورة، بحيث لا يمكن في العقل تصور ما له بداية دون تصور أن يكون له سبب[(٢)].



(١) نقد الملحدين لقانون العلية، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، ص٤٢٤ ـ ٤٢٥.



المبحث الرابع
الشبهة الرابعة

يرىٰ هيوم أن تخلف النتيجة عن السبب أحيانًا يدل علىٰ عدم يقينية أثر السبب، يقول: «بما أنه يحدث غالبًا أن تكون إحدىٰ المشاهدات مناقضة للأخرىٰ وأن الأسباب والنتائج لا تتبع بعضها بنفس الترتيب الذي خبرناه من قبل، فإننا مضطرون لأن نغير تفكيرنا طبقًا لعدم اليقينية هذه ونأخذ بالاعتبار تناقض الأحداث»[1].

نقض الشبهة: وهو أن يقال: أن السبب قد يتخلف أثره من نتيجة إلىٰ نتيجة بسبب تغير الأسباب المقارنة، أو وجود موانع وقوع أثره كما وقع في تجارب سابقة. وأما اجتماع نفس الأسباب وانتفاء الموانع فإنها تثمر نفس النتائج.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحدَه، بل لا بدَّ من أن ينضمَّ إليه سبب آخَر، ومع هذا فلهما موانعُ تمنعهما عن الأثر، فكلُّ سبب فهو موقوفٌ علىٰ وجود الشروطِ وانتفاءِ

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٥٠.

الموانع، وليس في المخلوقات واحدٌ يصدُر عنه وحده شيء[(١)].

وقال: «والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخرىٰ تعاونها، ولها ـ مع ذلك ـ أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتىٰ يخلق اللَّه جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشئته وقدرته، كما يخلق سائر المخلوقات»[(٢)].

يقول الشاطبي: «وأما إذا لم تفعل الأسباب علىٰ ما ينبغي ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبىٰ، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضًا فإن الشارع لم يجعلها أسبابًا مقتضية لمسبباتها إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سببًا شرعيًا سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا، فالثمرة واحدة»[(٣)].

وقال ابن تيمية: « فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع، وكل ذلك بقضاء اللَّه وقدره، وليس شيء من الأسباب مستقلًا بمطلوبه بل لا بد من انضمام أسباب أخرىٰ إليه، ولا بد أيضًا من صرف الموانع والمعارضات عنه حتىٰ يحصل المقصود، فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك. ثم

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/١٣٣).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/٤٨٧).
(٣) الموافقات، (١/٢١٨).

الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له. والطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل اللَّه في البدن من الأعضاء والقوى»[(١)].

وقد أجاب هيوم نفسه في بعض كلامه، فقال: «تناقض النتائج يدل دائمًا على تناقض الأسباب وينتج عن إعاقة بعضها لبعض وتعارض بعضها مع بعض»[(٢)].



(١) مجموع الفتاوى (٨/٦٩ ـ ٧٠).
(٢) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٥١.



المبحث الخامس

الشبهة الخامسة

أن أثر السبب في المسبب أو في النتيجة ـ القوة الخفية للأسباب ـ مجهول لنا، يقول هيوم: «إن النجاح الضئيل الذي لقيناه في كل محاولاتنا لإثبات هذه القوة [أي: القوة الخفية للأسباب] أجبرت أخيرًا كل الفلاسفة علىٰ أن يستنتجوا أن القوة والفاعلية النهائية للطبيعة مجهولة تمامًا بالنسبة لنا»(١).

ويقول: «القدرة أو الطاقة التي تُحدث الحركة تبقىٰ مجهولة وغير مفهومة.. نحن نحس فقط بالحادث، أعني بوجود فكرة ناتجة عن أمر الإرادة؛ لكن الطريقة التي ينجز بها هذا العمل، والقدرة التي تحدثها هي بالكامل خارج متناول فهمنا»(٢).

ويقول: «ليس لدينا فكرة أخرىٰ عن السبب والنتيجة سوىٰ أننا وجدنا أشياء تترابط معًا دائمًا كما وجدنا في كل الحالات السابقة أنها غير قابلة للفصل. لكن ليس بوسعنا التغلغل إلىٰ سبب الترابط»(٣).

---

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص١٧٧.

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٥، ١٠٨، ديفد هيوم، ص٧١.

ويقول: «هيهات لحواسنا أن تكشف عن القوة الخفية التي تدير هذه الآلة الكبرىٰ من وراء ستار.. إننا نعلم من واقع الحال أن الحرارة دائما تصاحب لهب النار، لكن ليس في وسع الخيال البشري أن يقرر ماذا تكون الرابطة بين الحرارة واللهب»[(١)].

إذًا جهل هيوم بأثر الأسباب جعله ينفي وجوده ووجود القوىٰ والطبائع، بل جعل هذا الأثر من أكثر الأشياء غموضًا، يقول: «ليس في الأفكار المعروضة في الميتافيزيقا فكرة أكثر غموضًا ولبسًا من أفكار القدرة، والقوة، والطاقة، والاقتران الضروري التي علينا أن نتعامل معها في كل لحظة في جميع بحوثنا»[(٢)].

ويقول: «وإني لأعترف أنني عاجز عن إدراك طبيعة هذه الحلقة الوسطىٰ [وهي القوة التي في السبب]، وعلىٰ أولئك الذين يقررون وجودها ويقررون أنها المصدر الذي نصدر عنه في شتىٰ أحكامنا علىٰ أمور الواقع، أن يظهروها لنا»[(٣)].

نقض الشبهة: وهو أن يقال: كلام هيوم هذا من أضعف الاستدلالات وأوهاها، مع أنها سبب في غلط كثير من الفلاسفة؛ لأن غايته أنه لا يعلم بأثر السبب في النتائج، وأنه يجهل القوة الخبيئة في طبائع الأشياء[(٤)]، فيرد عليه بالقاعدة العظيمة: أن عدم علمه بذلك ليس علمًا بالعدم.

---

(١) انظر: ديفد هيوم، ص٧١.
(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٣، ١٠٩.
(٣) انظر: ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، ص٦٠.
(٤) انظر: ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، ص١١٥٩.

قال ابن تيمية: «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به. بل هم كما قال اللَّه تعالىٰ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]. وتكذيب من كذّب بالجن هو من هذا الباب. وإلا، فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي بنفي وجودهم. لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل علىٰ وجوده. وهذا إنما يفيد عدم العلم، لا العلم بالعدم. وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره»[(١)].

ويقول ابن رشد: «إن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتىٰ به في هذا الباب مغالطة سوفسطائية»[(٢)].

ويقول محمد باقر الصدر: «لا يسمح لنا برفض القضية والاعتقاد بعدمها لمجرد أن الخبرة والتجربة لم تثبت صدقها؛ لأن المعرفة بالنفي كالمعرفة بالإثبات لا يمكن قبولها من وجهة نظر تجريبية ما لم تستند إلىٰ الخبرة»[(٣)].

فسبب كلام هيوم هو إنكاره طرق المعرفة الأخرىٰ كما سبق،

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ص١٠٠.

(٢) تهافت التهافت، ص٥٠٥.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٨٣.

فإنكار العقليات والمتواترات والبدهيات وما مصدره الوحي والفطرة سيجعل الإنسان من أجهل الناس بأشاء كثيرة لا حصر لها، لذلك يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر؛ فمن الأمور مالا يمكن علمه إلا بالخبر.. ولهذا كان أكمل الأمم علمًا المُقرُّون بالطرقِ الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذَّب بطريقٍ منها فاته من العلوم بحسب ما كذَّب به من تلك الطرق»(١).

وها هو هيوم يفصح عن هذا الجهل العظيم، فيقول: «إننا نجهل الطريقة التي بها تفعل الأجسام بعضًا في بعض: فقوتها وطاقتها غير مفهومة على الإطلاق؛ إلا أننا نجهل كذلك الطريقة التي يعمل بها الذهن، وحتى الذهن الأسمى، سواء في نفسه أم في البدن. من أين إذًا، رجاء، نستمد هذه الفكرة؟ ليس لدينا أي شعور ولا أي وعي عن هذه القدرة فينا، وليس لدينا أي فكرة عن الكائن الأسمى سوى تلك التي نتعلمها بالتفكر حول ملكاتنا الخاصة. وحين يكون جهلنا علة كافية لرفض أي شيء، فسنكون مساقين إلى مبدأ رفض كل قوة في الكائن الأسمى كما في أغلظ المادة. ونحن، بالتأكيد، قلما نفهم أعمال الواحد كما أعمال الآخر. فهل من الأصعب تصور أن الحركة تتولد من الإرادة؟ إن كل ما نعرفه هو جهلنا العميق في الحالتين معًا»(٢).

---

(١) درء التعارض (١/١٧٨ ـ ١٧٩).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٦.

فكان الواجب علىٰ هيوم أن يقر بطرق المعرفة الأخرىٰ، أو يقول: لا أعلم، لا أن ينكر علىٰ الناس ما علموه وتيقنوه. وكان يكفيه ما قاله فيما نقلته عنه آنفًا «وعلىٰ أولئك الذين يقررون وجودها ويقررون أنها المصدر الذي نصدر عنه في شتىٰ أحكامنا علىٰ أمور الواقع، أن يظهروها لنا». لا أن ينكر ما علمه غيره فينكر الضرورات والبدهيات، وهذا ليس من عمل المتجردين للحقيقة.



الخاتمة

هذه بعض نتائج البحث:

١ ـ أثر الأسباب في المسببات، أو القوىٰ والطبائع وخصائص الأشياء مبدأ كلي فطري أولي ضروري.

٢ ـ هيوم أول من أنكر أثر الأسباب في العصر الحديث، وقد تأثر في ذلك بأبي حامد الغزالي، كما تأثر بالغزالي أيضًا ديكارت في نفي المحسوسات، وهو يدل علىٰ تعظيم كبار فلاسفة الغرب لعلماء المسلمين؛ لأنهم أخذوا منهم وبتقليد أعمىٰ. وأيضًا فيه تحذير من زلات العلماء ومن علم الكلام المخالف للكتاب والسنة فقد يتأثر بها قوم كثير. لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية: المتكلمون لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا.

٣ ـ كان هيوم شكاكًا ريبيًّا، خصمًا لكافة الأديان، وكان يصف نفسه بالشاك، وذاعت شهرته باعتباره زنديقًا، وكان من دعاة العلمانية.

٤ ـ السببية العقلية تعبر عن ضرورة أن السبب الذي يقود إلىٰ نتيجة ما في ظل شروط معينة وانتفاء الموانع يظل يعطي النتيجة نفسها في ظل الشروط نفسها في أي زمان ومكان.

٥ ـ الحق في مسألة السببية هو التوسط بين منكري أثرها وبين

القائلين بحتمية وقوع المسبب بهذا السبب المعين، فلا يُنكر أثر الأسباب، ولا يقال بحتمية وقوع المسبب بهذا السبب المعين، فتأثير السبب لا يقع إلا إذا وجدت أسباب معاونة، وانتفت الموانع، واللَّه تعالىٰ خالق السبب والمسبب، ولا يوجد سبب مستقل بالتأثير إلا مشيئة اللَّه تعالىٰ، وهو قادر سبحانه علىٰ إبطال أثر السبب، كما جعل النار بردا وسلاما علىٰ إبراهيم، وعلىٰ الخلق بدون الأسباب المطردة، كما خلق آدم من تراب، وعيسىٰ من أم بلا أب، وحواء من أب بلا أم. وفي الصحيح عن أنس رضي الله عنه: «أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ يَومَ الجُمُعَةِ مِن بَابٍ كانَ وِجَاهَ المِنْبَرِ، ورَسولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسولَ اللَّهِ ﷺ قَائِمًا، فَقالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، هَلَكَتِ المَوَاشِي، وانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُغِيثُنَا، قالَ: فَرَفَعَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ، فَقالَ: اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ اسْقِنَا. قالَ أنَسُ: ولَا واللَّهِ ما نَرَىٰ في السَّمَاءِ مِن سَحَابٍ، ولَا قَزَعَةً، ولَا شيئًا، وما بيْنَنَا وبيْنَ سَلْعٍ مِن بَيْتٍ، ولَا دَارٍ. قالَ: فَطَلَعَتْ مِن ورَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التُّرْسِ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ، انْتَشَرَتْ ثُمَّ أمْطَرَتْ»(١)، فخلق اللَّه هذه السحاب وهذا المطر بغير الأسباب المعلومة. وكذا في خرق اللَّه تعالىٰ للعادات في معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. وهو علىٰ كل شيء قدير.

٦ ـ إنكار أثر الأسباب وجعل العلاقة بين السبب والمسبب أو النتيجة مجرد اقتران عادي وتعاقب وتجاور سفسطة ومكابرة للمعلوم بالضرورة من الحس والعقل.

---

(١) رواه البخاري (١٠١٣).

٧ ـ ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة يزيد على عشرة آلاف موضع، إضافة إلى أدلة العقول والفطرة السليمة.

٨ ـ بدون إثبات السببية العقلية لا يمكن إثبات الواقع المحسوس وما يسير عليه من نظريات وقوانين علمية تفتح المجال أمام المعارف البشرية، لأنه سيجعل صياغة قوانين الطبيعة أمرًا غير ممكن، ومن ثم ستهتز أركان العلم، فإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية. وستتزعزع قواعد الحضارة.

٩ ـ السبب الرئيسي لإنكار هيوم أثر الأسباب هو مذهبه التجريبي السوفسطائي الذي يرفض كل معرفة من غير طريق الحواس والتجربة.

١٠ ـ أن إثبات الضرورات الكلية والأوائل ليس مصدرها الحس، بل العقل، وهو خاصة العقل.

١١ ـ إن المبادئ العقلية الضرورية الفطرية غير محتاجة إلى برهان، إذ هي بنفسها تثبت صدق ذاتها، ولا يمكن الاستدلال لها؛ لأنها أساس الاستدلال، فيستدل بها لا لها.

١٢ ـ واستدلال هيوم بكون تصور ماله بداية لا يتضمن تصور أن له علة، على نفي ضرورة السببية مغالطة، لأن مفهوم الحادث وإن لم يتضمن مفهوم السببية إلا أنه يستلزمه ضرورة، بحيث لا يمكن في العقل تصور ما له بداية دون تصور أن يكون له سبب.

١٣ ـ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهيوم إذا جهل أثر السباب لم يكن هذا علمًا منه

بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيره به.

١٤ ـ طرق العلم والمعرفة ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر؛ فمن كذَّب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذَّب به من تلك الطرق.

وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين.



فهرس المصادر والمراجع

١ . إحياء علوم الدين، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٢ . الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

٣ . البراهين العقلية على وحدانية الرب ووجوه كماله، السعدي عبد الرحمن بن ناصر، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩هـ.

٤ . التعريفات، الجرجاني علي بن محمد، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة: القاهرة.

٥ . الرد على المنطقيين، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، إدارة ترجمان السنة: لاهور باكستان، عام ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٦ . السببية الناقصة، سارة دبوسي، مجلة الاستغراب، المجلد ٤، العدد ١٨ (٣١ يناير/كانون الثاني ٢٠٢٠)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، تاريخ النشر: ٣١/ ١/ ٢٠٢٠، دولة النشر: لبنان.

٧ . السببية عند الأشاعرة، دراسة نقدية، جمعان محمد الشهري، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، الطبعة الأولى:

١٤٣٢ ـ ٢٠١١م.

٨. السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، السيد نفادي، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٦.

٩. العالم بين العلم والفلسفة، تأليف: جاسم حسن العلوي، الناشر: المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولىٰ ٢٠٠٥م.

١٠. العالم بين العلم والفلسفة، جاسم حسن العلوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٥ م.

١١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن محمد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

١٢. الفلسفة الحديثة عرض ونقد، أحمد السيد رمضان، الناشر: مكتبة الإيمان، المنصورة.

١٣. القاموس المحيط، محمد يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

١٤. القسطاس المستقيم، أبو حامد الغزالي، قرأه وعلق عليه: محمد بيجو، المطبعة العلمية ـ دمشق، ١٤١٣ ـ ١٩٩٣م..

١٥. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المؤلف: محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري [ت ٥٣٨ هـ]، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفىٰ حسين أحمد،

الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة ـ دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة: الثالثة ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م.

١٦ . اللَّه في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

١٧ . المستصفىٰ في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣.

١٨ . المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبداللَّه محمد القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٩ ـ ٢٠٠٨م.

١٩ . المنطق الحديث ومناهج البحث، دكتور محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.

٢٠ . المنطق القديم عرض ونقد، محمد محمود مزروعة، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٤٠ ـ ٢ ـ ١٩م.

٢١ . الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، تحقيق عبداللَّه دراز، دار المعرفة بيروت.

٢٢ . الموسوعة الفلسفية العربية، عدة باحثين، معهد الإنماء العربي، الطلعة الأولىٰ: ١٩٨٨.

٢٣ . الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت.

٢٤ . إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٧م .

٢٥ . تاريخ الفكر الأروبي الحديث، رونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي - القاهرة - مصر، الطبعة الثالثة: ١٤١٥ ـ ١٩٩٤م .

٢٦ . تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع: القاهرة، ميدان طلعت حرب، ط١، ٢٠١٦م .

٢٧ . تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨م .

٢٨ . حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١ .

٢٩ . درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، دار الكتب العلمية: بيروت، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م .

٣٠ . ديفد هيوم، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢١م .

٣١ . رسالة في الطبيعة البشرية، ديفيد هيوم، ترجة: عبدالكريم ناصيف، دار الفرقد ـ دمشق ـ سوريا، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٦م .

٣٢ . شرح الكوكب المنير المسمىٰ بمختصر التحرير أو

المختصر المبتكر شرح المختصر، المؤلف: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، المحقق: محمد الزحيلي ـ نزيه حماد، الناشر: وزارة الأوقاف السعودية، سنة النشر: ١٤١٣ – ١٩٩٣م.

٣٣. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٣٩٨.

٣٤. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٣٠ ـ ٢٠٠٩.

٣٥. في عالم الفلسفة، أحمد فؤاد الأهواني، الناشر: مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، طبعة: ٢٠٢٣.

٣٦. قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: الدكتور. فتح اللّه محمد المشعشع، مكتبة المعارف: بيروت، ط٦.

٣٧. لسان العرب، محمد بن منظور الافريقي، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولىٰ.

٣٨. لوائح الأنوار السنية، ولواقح الأفكار السنية، محمد بن أحمد السفاريني، تحقيق: عبداللّه محمد البصيري، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤١٥هـ.

٣٩. مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة: د. موسىٰ وهبة، الناشر: دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٨.

٤٠ . مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تأليف : أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ، دار النشر : مكتبة ابن تيمية ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي .

٤١ . مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية : ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣م .

٤٢ . مدخل جديد إلىٰ الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ـ الكويت ، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٥ .

٤٣ . مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ، ابن قيم الجوزية ، دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٤٤ . مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، علي سامي النشار ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

٤٥ . منهاج السنة النبوية ، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، مؤسسة قرطبة ، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦ .

٤٦ . منهج رينيه ديكارت المعرفي ، بحث لعبدالقادر محمد الغامدي ، بحث محكم ومنشور في مجلة جامعة الطائف .

٤٧ . موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، تأليف : د . عبد المنعم الحفني ، الناشر مكتبة مدبولي ، الطبعة الثانية ١٩٩٩ .

٤٨ . موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، ط١، عام ١٩٨٤م.

٤٩ . نشاة الفلسفة العلمية، تأليف: هانزر ريشنباخ، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٢ .

٥٠ . نقد الملحدين لقانون العلية، دافيد هيوم نموذجًا، للدكتور محمد الناصر، مجلة الدليل، التابعة لمؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية، العدد السادس، السنة الثانية، خريف ٢٠١٩ .

٥١ . نقد علاقة السببية عند هيوم، لداود خليفة، نشر في مجلة: اسهامات للبحوث والدراسات، الصادرة عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة غرداية – الجزائر. المجلد ٢، رقم ٢، الصفحات: ١٥٣ ـ ١٦٢، تاريخ: ٣١ ـ ١٢ ـ ٢٠١٧.



[٥] إيمانويل كَنْت وأدلة وجود الله

وموقفه من الميتافيزيقا والدين والأخلاق

تمهيد: ترجمة «كَنْت»

ولد كنت في ٢٢ ابريل سنة ١٧٢٤ م بمدينة «كونجسبرج» في روسيا، الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا[١]. وتوفي في ١٣ فبراير سنة ١٨٠٤ ميلادي. ولد من أبوين فقيرين ينتميان إلى فرقة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية، وقد تربى تربية دينية، وبقي على آرائه المحافظة في شبابه ورجولته إلا أنه تحول إلى اعتناق مذهب الدعوة إلى حرية العقيدة والدعوة إليه وإلى الديمقراطية بشجاعة آخر عمره إلى أن مات[٢].

تلقى «كنت» تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بمدينته «كونجسبرس»، ثم بجامعتها التي أقام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرًا ثم أستاذًا بعد ذلك لعدة أعوام، ولم يترك بلدته هذه طوال حياته[٣]، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضة والطبيعة إلى جانب الفلسفة، واشتهر بفلسفته التي تسمى «الفلسفة النقدية»[٤] بسبب

---

(١) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص٣٢٦، حكمة الغرب (٢/١٠٨)، إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص٧، موسوعة الفلاسفة (٢/٢٧٤)، كانت، زكريا إبراهيم ص٢٨.

(٢) انظر: قصة الفلسفة، «ول ديرانت»، ص٣٢٧.

(٣) انظر: حكمة الغرب (٢/١٠٨).

(٤) المذهب النقدي: هو المذهب الذي يرى ضرورة مناقشة المعارف جميعها، =

كتبه الثلاثة في النقد «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي» و«نقد ملكة الحكم»، وظل طيلة حياته مهتمًا بهذين الموضوعين[(١)].

وهو مقدم عند الفلاسفة، بل يعتبره كثير منهم أكبر فيلسوف مُحدَث ومعاصر، ولكتبه أهمية قصوىٰ في الفكر المعاصر، يصفه «رينهولد»[(٢)] بأنه (أعظم فيلسوف عرفته الإنسانية كلها طوال تاريخه)[(٣)]. ويقول «شوبهاور»[(٤)]: (إن المرء يضل طفلًا حتىٰ يفهم كانت)[(٥)].

= ويرىٰ أنه ليس هناك معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص، وتمثل فلسفة كنت أوضح الصور الفلسفية لهذا المذهب، فهي تعني رفض الحقيقة المطلقة وجعلها نسبية. انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق ص ١٨٤.

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٢٩، موسوعة الفلاسفة (٢/ ٢٤٧)، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٩.

(٢) رينهولد برنهرد يخمن، أحد تلاميذ كنت، يقول د. عبدالرحمن بدوي عنه: (المصدر الثاني الحقيقي لمعرفتنا بكنت، وخير مصادر حياته عن فترة الثمانينات من حياة كنت، وقد كان تلميذا له وسكرتيرا، وله كتاب بعنوان «أمانويل كنت موصوفا في رسائل إلىٰ صديق»). إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص٥٠.

(٣) انظر: إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص٥٠.

(٤) آرثر، (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) ميتافيزيقي ألماني، من تلاميذ «كنت» والناقدين له، يقول يوسف كرم: «فيلسوف التشاؤم، وباعث البوذية في الفلسفة الحديثة» انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١٤، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٧٣.

(٥) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص٣١٥ ـ ٣١٦.

ويقول »ول ديورانت«[١] : (لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور ما بلغته فلسفة عما نويل «كانت» من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع عشر)[٢] .

ويقول الشيخ مصطفى صبري[٣] عنه : (الفيلسوف المشهور الذي أثر تأثيرا كبيرا في عقليات المتعلمين العصريين في الغرب والشرق)[٤] .

ويقول عبدالرحمن بدوي[٥] : (أرسطو في العصر القديم، وكنت

---

(١) امريكي من ابوين كنديين ولد سنة ١٨٨٥ ، يعتبر كتاباه «قصة الفلسفة» مجلد و«قصة الحضارة» عشر مجلدات من أفضل الكتب في موضوعيهما ، من الفلاسفة الذين روجوا للثقافة الفلسفية . انظر : موسوعة الفلسفة للحفني (١/٦١٣) .

(٢) قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ص٣١٥ .

(٣) مصطفى صبري (١٢ ربيع الأول ١٢٨٦ هـ - ٧ رجب ١٣٧٣ هـ) (١٨٦٩ - ١٩٥٤) كان آخر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية . وهو معروف بآرائه التي تدين الحركة القومية التركية بقيادة كمال أتاتورك . بسبب مقاومته لأتاتورك ، عاش نصف حياته في المنفى في مختلف البلدان ، ومن أهم كتبهِ على الإطلاق كتاب «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» . وكانت معظم مؤلفاته تحمل صبغة الدفاع عن الدين والوقوف في وجه الأفكار اللادينية ، وتوفي في مصر . انظر : «مصطفى صبري المفكر الإسلامي والعالم العالمي وشيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقا» لمفرح بن سليمان القوسي .

(٤) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٣٣ - ٢٣٤) .

(٥) مؤرخ للفلسفة مصري ، ولد سنة ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م عاش وجوديا ملحدا ثم من اللَّه عليه بالهداية ، كتبه من أهم المراجع العربية لدراسة وفهم =

في العصر الحديث: هما قمتا الفكر الفلسفي)[١]. ويصفه بأنه من أعلام الفكر الإنساني[٢]. ويقول عنه في موسوعة الفلسفة[٣]: (أعظم فلاسفة العصر الحديث)[٤].

ويقول يوسف كرم[٥]: (قيل عن «سقراط» إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين، ودُعي «ديكارت»[٦] أبا الفلسفة الحديثة، واعتُبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي، كذلك نقول عن «كنط»[٧] إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين: أجل

= الفلسفة. انظر: كتابه سيرة حياتي (١/ ٥ ـ ٧)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١/ ٢٩٥).

(١) إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، المقدمة، ص١٣.

(٢) إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص١٣.

(٣) (٢/ ٢٧٤).

(٤) موسوعة الفلسفة (٢/ ٢٧٤).

(٥) مصري نصراني، توفي سنة (١٩٥٩م)، مؤرخ للفلسفة، تعلم الفلسفة في باريس وتولىٰ تدريسها بمصر، وتعتبر كتبه الثلاثة من أفضل ما كتب عن تاريخ الفلسفة وهي «تاريخ الفلسفة اليونانية» و«تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» و«تاريخ الفلسفة الحديثة». انظر: موسوعة الفلسفة للحفني (٢/ ١٥٦٧).

(٦) رينيه ديكارت ولد في (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) في فرنسا، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي، مبتكر الهندسة التحليلية، يلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث ص١٠٤ وما بعدها، بدوي، عبد الرحمن. «موسوعة الفلسفة»، ١: ٤٨٨.

(٧) ترجم اسم «كنت» عدة ترجمات؛ فقيل: «كانت» و«كنط» و«كانط».

لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه من «ديكارت» إلىٰ «هيوم» و«روسو»، وجرىٰ في تيارهم، ولكن تفكيره أدىٰ به إلىٰ وجهة جديدة سيطرت علىٰ القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول التحرر منها إلا منذ عهد قريب)[(١)].

وكان لـ«كنت» تأثيرًا هائلًا علىٰ التطور الفلسفي بعده في أوروبا، وكان لفلسفته النقدية أثر ملحوظ علىٰ ظهور الفلسفة المثالية الألمانية[(٢)].

كان «كنت» ذا نزعة عقلية تامة، إلا أنه لم يلغ التجربة، بل مما ميَّزه عند الفلاسفة أنه جمع بين التجربة والعقل، فجمع بين «ديكارت»[(٣)] و«بيكون»[(٤)]، إلا أنه وقع في تناقضات كثيرة أثرت

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٩.

(٢) انظر تأثر «كنت» في أوروبا: قصة الفلسفة ص٣٧٣ ـ ٣٧٤، حكمة الغرب (١٠٩/٢)، فلسفة كانط، أميل بوترو، ص١٧ ـ ١٨، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣٩.

(٣) رينيه ديكارت ولد في (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) في فرنسا، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي، مبتكر الهندسة التحليلية، يلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث ص١٠٤ وما بعدها، موسوعة الفلسفة لبدوي (٤٨٨/١).

(٤) فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة علىٰ «الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلىٰ غياب جدوىٰ المنطق الأرسطي الذي يعتمد علىٰ القياس. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٤٥.

علىٰ من بعده من الفلاسفة، لذلك يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (الحق أن الفلسفة السائدة في الغرب منذ عهد «كانت» ملآىٰ بالغرابة والاضطراب: تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبني عليها أيما عناية حتىٰ إنها لا تعترف بمعقول لا يؤيده محسوس، مع أن «كانت» لما استمد في كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعًا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجًا إلىٰ تأييده بالمعقول، أليس هذا دورًا!..)(١).

وهو متأثر بالنزعة العقلية بالصورة التي صاغها أستاذيه «ليبنتس»(٢) و«فولف»(٣)، وبالنزعة التجريبية تأثرًا بكتابات «هيوم»(٤) باللغة الألمانية(٥) يقول «كنت»: (الذهن لا يمكنه أن يحصل علىٰ أي عيان، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء،

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٧٠).

(٢) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

(٣) فولف كريستيان (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) فيلسوف اسكتلندي، وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي، وأديب، له كتابات في الأخلاق والسياسة والاقتصاد. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥٢٥

(٤) ديفيد هيوم (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

(٥) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٢٩.

وإنما تتبع المعرفة من اجتماعهما معًا)[(١)].

ويقول «برتراند رسل»[(٢)]: (ويمكن القول بمعنىٰ معين أن فلسفة «كنت» تقيم توازنًا بين الموقف المتطرف للتجريبية الإنجليزية من جهة، والمبادئ الفطرية التي قال بها المذهب العقلي الديكارتي من جهة من جهة أخرىٰ)[(٣)].

أصاب «كنت» خرف بسيط أنتهىٰ أخيرًا إلىٰ جنون مؤذ، وأخذت قواه تفارقه الواحدة بعد الأخرىٰ إلىٰ أن مات[(٤)].

انتهت فلسفة «كنت» وتحررت منها العقول في أوروبا ـ بعد أن أشغلت أوروبا قرنا من الزمان، وهو القرن التاسع عشر ـ وحاول أصحاب مدرسة»الكانتية الجديدة» تجديدها لمجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة، والوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم للوصول إلىٰ حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات، إلا أن «الكنتيين الجدد» تبين لهم أنهم حاولوا العودة

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٧٥. وانظر: إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص١٩٨. موسوعة الفلسفة ٢/ ٢٧٠.

(٢) برتراند أرثر ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، فيلسوف وكاتب انجليزي وعالم منطق ورياضي ومؤرخ. يعدّ من أشهر فلاسفة القرن العشرين، كما وُصِف بأنه أهم علماء المنطق الذين ظهروا منذ عصر الفيلسوف الإغريقي أرسطو. انظر ترجته لنفسه: كتاب «برتراند رسل» لزكي نجيب محمود، ص١٢ وما بعدها.

(٣) حكمة الغرب (٢/ ١٠٩).

(٤) قصة الفلسفة، ص٣٦٦.

بالفلسفة إلىٰ جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة«كنت» أن تحتويه، فاضمحلت هذه الدعوة وساعد علىٰ ذلك بروز مدارس فلسفية كـ«الفينومينولوجيا» و«الوضعية الجديدة» و«الوجودية» و«العلمية الجديدة»، والاهتمام المتزايد بدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلمية الثالثة في العلوم الطبيعية والميكانيكية وغير ذلك من الأسباب(١). ومعلوم أن«الفلسفة المعاصرة» من أساسها إنما قامت من المجابهة مع«الفلسفة الحديثة»(٢).

✍ أهم مؤلفات «كنت»:

١ ـ «نقد العقل المحض» ظهرت أول طبعة منه عام ١٧٨١م حين كان عمره ٥٧ سنة، والكتاب حافل بالاصطلاحات المدرسية والأساليب الجدلية والمتناقضات الظاهرية، وكثرة التكرار، وعدم التنظيم، حتىٰ قيل: إنه اعسر كتاب فلسفي ظهر في العصور الحديثة. ومع ذلك فقد أحدث هذا المؤلف الضخم ثورة كبرىٰ في عالم الفلسفة الغربية. وهو يقصد بنقد العقل تحديد ميدان ومجال العقل المستقل عن التجارب، ومصادره وأقسامه وحدوده ومداه،

---

(١) انظر حول هذا الموضوع والكانتية الجديدة: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/١٠٩٩ ـ ١١١٠).

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا: ص٢١، وفي ص٣٧ ـ ٣٨. والعصر الأوروبي الحديث أو (الفلسفة الحديثة) من سنة: (١٠٠٨ ـ ١٣١٧هـ، ١٦٠٠ ـ ١٩٠٠م).

وطبيعة هذه المعرفة العقلية. وبيان العلاقة بين التصورات وما يتعلق بالتجربة والحس، فهو كما يقول د. بدوي: (النقد هنا معناه امتحان العقل من أجل معرفة قدرته علىٰ المعرفة)[(١)].

٢ ـ «نقد العقل العملي» صدر عام ١٧٨٨م.

٣ ـ كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» صدر عام م١٧٨٥م كتب هذا الكتاب والذي قبله في آخر مراحل تطوره الروحي، مرحلة الأستاذية، بعد أن اشتهر اسمه وذاع صيته، والكتابين في فلسفة الأخلاق.

٤ ـ «نقد ملكة الحكم» صدر عام ١٧٩٠م، حاول فيه التوفيق بين ملكة الفهم وملكة الإرادة، حاول فيه التوفيق بين العقلين النظري والعملي، أو بين عالم الطبيعة وعالم الحرية عن طريق الالتجاء إلىٰ قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية[(٢)].

وبظهور هذا الكتاب اكتمل ثالوث»كنت» النقدي. وما توقف بعدها عن الكتابة فرجع إلىٰ مسائل الدين ودرسها بمنهجه النقدي فكتب كتاب:

٥ ـ «الدين في حدود مجرد العقل» وظهر هذا الكتاب عام

---

(١) انظر: إمانويل كنت ص١٥٩ ـ ١٦٠، موسوعة الفلسفة ٢/٢٧٢، كانت ص١٥، ٣٧، ١٨١، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣١.

(١) انظر: إمانويل كنت ص١٥٩ ـ ١٦٠، موسوعة الفلسفة ٢/٢٧٢، كانت ص١٥، ٣٧، ١٨١، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣١.

(٢) انظر: كانت، ص٣٩.

١٧٩٣م. وكان عمره ٧٣ سنة، دعا فيه إلىٰ التنوير والخروج علىٰ الأديان، وبعد عام نشر كتابه.

٦ ـ «صراع الملكات» أكد فيه حقوق العقل في وجه الإيمان[1])[2].



---

(١) انظر: كانت، ص٤١.

(٢) انظر مؤلفات «كنت» ومقالاته بالتفصيل: إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، ص١٤، موسوعة الفلسفة ٢/٢٧١، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٩٢ ـ ١٩٥، كانت لزكريا إبراهيم ص٢٦١.

الباب الأول

أدلة وجود الله عند «إيمانويل كنت»

توطئة

البحث في الإلهيات[(١)] أعظم البحوث وأهمها، والإلهيات من الغيب، فليست أدلتها كأدلة الشهادة من كل وجه، بل لها أدلتها الخاصة، التي من تنكبها ضل في هذا الباب، مهما كان ذكاؤه، فالغيب لا يعلمه إلا اللَّه، فليس العقل مجالًا لمعرفة الغيوب من حيث التفصيل، واللَّه تعالىٰ برحمته قد خلق الخلق ولم يتركهم سدىٰ، بل أرسل لهم الرسل وأنزل لهم الكتب، وفطرهم علىٰ ما أنزله في هذه الكتب المقدسة، وقد أنزل فيها الحق، الذي دل علىٰ صدقه العقل السليم والكون مع الفطرة.

وأعظم اليقينيات علىٰ الاطلاق هي الإيمان بوجوده تعالىٰ، فتظافرت وتواترت الأدلة القطعية من النقل والعقل والفطرة وأدلة الحس علىٰ ذلك، حتىٰ أنه لا يوجد في الخلق من ينكر وجود الرب تعالىٰ إلا من هو من أعظم السوفسطائيين، ويكون ذلك غالبًا

(١) الإلهيات مشتقّة من كلمة ثيولوجيا اليونانية. يعرّف أغسطينوس قديس هيبون اللاهوتي المقابل اللاتيني، ثيولوجيا، بأنه «المنطق أو النقاش المتعلّق بالمعبود»؛ عرّف ريتشارد هوكر «الإلهيات» بالإنجليزية علىٰ أنها «علم الأشياء الإلهية»، فالإلهيات هي العلوم المتعلقة باللَّه تعالىٰ، من حيث وجوده، وأدلة إثباته ونحو ذلك من المباحث. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٢/ ١٣٢. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، ١/ ١٩، ويكيبيديا.

عن عناد أو مرض ونحو ذلك، حتىٰ إن الأنبياء عليهم السلام كانت دعوتهم إلىٰ عبادته مباشرة، لتقرُّر وجوده بل وكونه الخالق الرازق المدبر في الفطر والعقول.

وبعض الملاحدة لم ينكروا وجوده تعالىٰ، لكن أنكروا بعض أنواع الأدلة علىٰ إثبات ذلك، منكرين للحقائق والبدهيات، ومنهم «إيمانويل كنت» فقد أنكر أن يكون العقل المحض دليلًا علىٰ إثبات وجود اللَّه، شاذًّا بهذا المذهب مخالفًا لكل من سبقه ممن أثبت وجود اللَّه من الأولين والآخرين معجبا بذلك مغرورًا، مما أثار عليه كثير من الفلاسفة الغربيين فضلًا عن غيرهم.

وفي هذا البحث نعرِّف بإذن اللَّه بمنهجه هذا في إثبات وجود اللَّه، وسبب ذهابه إليه، وسبب نفيه إمكان وجود اللَّه بالعقل المحض، وسبب إبطاله أدلة السابقين علىٰ وجود اللَّه كلها، والرد عليه، ومعرفة دليله هو علىٰ إثبات وجود اللَّه، ومناقشته في ذلك كله، ومعرفة ما عارضه به كثير من الفلاسفة وغيرهم، في ضوء النقل والعقل.

وقد اقتضت مادته أن يكون في فصلين:

الفصل الأول: رأي «كنت» في الأدلة السابقة لإثبات وجود اللَّه، ونقده في ذلك، وفيه توطئة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال».

المبحث الثاني: الدليل: الدليل الكسمولوجي»الكوني».

المبحث الثالث: الدليل: الدليل اللاهوتي «الغائي».

الفصل الثاني: أسباب نفي «كنت» إمكان إثبات وجود اللَّه بالعقل المحض، وإثبات صحة البراهين الثلاثة علىٰ وجود اللَّه.

المبحث الأول: السبب الأول: جعله وجود اللَّه تعالىٰ وجودًا مطلقًا.

المبحث الثاني: السبب الثاني: خلط «كنت» بين إثبات وجود الميتافيزيقا ومعرفة كيفياتها.

المبحث الثالث: السبب الثالث: نفيه القدر المشترك الكلي.

ثم الخاتمة.

فأبدأ مستعينا باللَّه تعالىٰ:



الفصل الأول

رأي كنت في الأدلة السابقة لإثبات وجود اللّٰه، ونقده في ذلك

توطئة

أبين أولًا أن «كنت» يرىٰ أن وجود اللَّه ضروري، ويسميه «الكائن الأسمىٰ» أو «الضروري بإطلاق»[(١)]، أو «الكائن الضروري»، أو «الكمال الأسمىٰ»، بحسب اصطلاحاته، وهي تسميات تدل أنه عنده ضروري وأنه موصوف بالكمال، ويعرفه بقوله: (و«الكمال الأسمىٰ» في الجوهر - أي اللَّه - هو كون هذا الشيء كفؤًا لكل الغايات بشكل عام)[(٢)].

ويقول: (من الثابت أنه يجب أن يوجد شيء ما ضروري إطلاقًا، فإذا كان يمكن أن ينحَّىٰ كلما لا يتفق مع هذه الضرورة باستثناء شيء واحد، فإن هذا الشيء سيكون«الكائن الضروري» بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته - أي اشتقاقه - من مجرد «أفهومه»[(٣)]

(١) انظر: نقد العقل المحض ص: ٢٩٣.

(٢) نقد العقل العملي ص: ٩٩.

(٣) الأفهوم والأفاهيم عند «كنت» أحد مصدري المعرفة الأساسيين، الأول: «الحدس» والحدس هو كما يقول: (استقبال التصورات، قدرة تلقي الانطباعات). والعنصر الثاني «الأفاهيم»؛ وهي: القدرة علىٰ معرفة موضوع بهذه التصورات. انظر: نقد العقل المحض ص: ٧٥. أوالأفهوم أي: المفهوم، وهو فهم العقل، ضد التجربة والحس. ويرىٰ الكاتب رضا البطاوي في مقال له عن «نقد العقل المحض لكانط» أن هذه المصطلحات من تصرف المترجم لكتاب «نقد العقل المحض» يقول: (اخترع المترجم =

أم لا)[١].

يعني أن الضروري بإطلاق ثابت قطعًا، وإن أمكن أن يُشك في وجود كل الأشياء إلا شيء واحد فهو هذا «الضروري»، وإن حصل الاختلاف في طرق إثباته.

ويقول: (لا يمكننا أن نتهرب من وجود كائن ضروري)[٢]، ويرىٰ أن «الكائن الأسمىٰ» هو: (أصل كل الأشياء، يوجد بطريقة ضرورية إطلاقًا)[٣]. ويقول: (الاستدلال الذي يستدل من وجود معطىٰ بعامة، علىٰ وجود ضروري ضرورة مطلقة، يبدو ملحًا وصائبًا)[٤].

ويقول: (لكن؛ ألا يمكننا مع ذلك وعلىٰ هذا النحو أن نسلم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلي القدرة؟ من دون أدنىٰ شك، وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه)[٥].

= موسىٰ وهبة مصطلحات بعضها صحيح وبعضها خاطئ فبدلًا من المفهوم اختار الأفهوم، وبدلًا من التجريبي اختار الأمبيرىٰ، وبدلًا من ملكة الفهم أو الفهامة اختار الفاهمة، وبدلًا من المعرفة أو التعرف اختار ابقاء المصطلح الترسندالىٰ علىٰ حاله من اللغة الألمانية، وبدلًا من الكونية استعمل الكسمولوجية).

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٣.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٤.

(٣) السابق، ص: ٢٩٤.

(٤) السابق، ص: ٢٩٦.

(٥) السابق، ص: ٣٣٩. وانظر منه ص: ٣٣٩.

فـ«كنت» يرىٰ أن العالم الموجود محتاج بل مضطر إلىٰ سبب في إيجاده بل وفي بقائه، لكن يرىٰ أن العقل المحض وهو النظري التأملي لا يستطيع إثباته، يقول: (مفاهيم اللَّه والحرية والخلود لم يجد التأمل النظري ضمانة كافية لإمكانيتها)[١]. يقول: لإمكانيتها فضلًا عن وجودها!

فهو يثبت وجود اللَّه لكن بغير الطرق المعروفة، بل أنكرها وشذَّ عنها، لذلك يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (فيجب علىٰ الذين آمنوا بسمعة «كانت» من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص، والذين لا يشكون في وجود الأجسام والمواد الخارجية، أن يعلموا أن «كانت» الذي نفىٰ العلم بوجود اللَّه لم ينفه بنزعة إلحادية أو لشبهة في وجوده، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة، حتىٰ كان نفيه العلم بالعالم الخارجي أشد من نفيه العلم بوجود اللَّه؛ لكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود اللَّه بدليل غير دليل العقل النظري، ولا يوجب الإيمان بوجود العالم في خارج الذهن، وكل ما في العالم من الموجودات فهو من قبيل ذي الشؤون الذي ينفي «كانت» العلم به حتىٰ ولا بوجوده، وأنتم معاشر مقلدي هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه المعنوي بمذهب الماديين فآمنتم بما سوىٰ اللَّه من ذي الشؤون وكفرتم باللَّه)[٢].

(١) نقد العقل العملي ص: ٤٦.
(٢) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٣٣).

لكن يجب أن ينبه إلىٰ أن «كنت» مع إثباته وجود اللَّه يرىٰ أن اللَّه ـ تعالىٰ ـ مجرد وجود مطلق لا يثبت له أي صفة ثبوتية، كما سيأتي إن شاء اللَّه فهو من الفلاسفة الإلهيين. وهم في الحقيقة لم يثبتوا شيئًا؛ لأن الوجود المطلق الذي لا صفة ثبوتية له لا وجود له إلا فرضًا يفرضه الذهن.

وله طريقة جديدة في إثبات وجود اللَّه تعالىٰ، الوجود هذا الذي يزعمه، ويريد بحث هل يمكن للعقل المحض إثبات الميتافيزيقا، ومن ذلك وجود اللَّه، ثم انتهىٰ إلىٰ استحالة ذلك، وأن الميتافيزيقا ليست من مجالات العقل النظري البتة.

و»كنت» يرىٰ أن العقل إن أثبت شيئًا فهو يثبت إمكان الخالق، ولا يستطيع إثبات وجوده، ولا وجود النفس والخلود، وينبه هنا إلا أنه لم يقل بأن في وسع العقل البرهنة علىٰ عدم وجود هذه الموضوعات أيضًا؛ فليس في وسع العقل عنده إثباتها ولا نفي وجودها، فليس هذا كله عنده من مجالات العقل المحض النظري.

يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي: (وهكذا ينتهي النقد الكنتي إلىٰ رفض موقف المنكرين لوجود اللَّه، وكذلك رفض موقف «الدوجماتيقيين»[1] المثبتين لوجود اللَّه بطريق العقل النظري

---

(١) االدوجماتية أو لجزمية أو الدوجامطيقية هي حالة من الجمود الفكري، حيث يتعصب فيها الشخص لأفكارِهِ الخاصة لدرجة رفضهِ الاطلاع علىٰ الأفكار المخالفة، وإن ظهرت لهُ الدلائل التي تثبت لهُ أن أفكارهُ خاطئة، سيحاربها بكل ما أوتي من قوة. انظر: المورد، قاموس عربي انجليزي للبعلبكي، الدوجماطيقية، وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، =

المحض)، وبعبارة أخرىٰ: (إنه إذا كان من المستحيل علىٰ العقل النظري [عند كنت] أن يبرهن عقليًا علىٰ وجود اللَّه، فإنه من التحكم والتعسف أيضًا إنكار وجود اللَّه بطريقة دوجماتيقية)[١].

ويرىٰ أن كل الأدلة العقلية التي استدلَّ بها الفلاسفة ورجال الدين قبله علىٰ وجود اللَّه تعالىٰ غير صحيحة وباطلة كلها؛ وهذه الأدلة التي سبق أن ذكرها الفلاسفة وغيرهم لإثبات وجود اللَّه ثلاثة، الدليل «اللاهوتي» الطبيعي، والدليل «الكسمولوجي» الكوني، والدليل «الأنطلوجي» دليل الكمال[٢].

ويذكر «كنت» هذه الأدلة دليلًا دليلًا ثم يبين ما فيها عنده من أغلاط وتجاوز علىٰ إثبات وجود اللَّه، وسأذكر في المطالب الآتية هذه الأدلة، معناها، وسبب نفي «كنت» صلاحيتها لإثبات وجود اللَّه، وبيان غلطه في ذلك، بإذن اللَّه تعالىٰ.



= ص١.

(١) إيمانويل كنت، ص٣٤٢، ٣٥٤، موسوعة الفلسفة ٢/ ٢٨١.

(٢) انظر: نقد العقل المحض ص: ٢٩٦.



المبحث الأول

الدليل (= البرهان) الأول: الدليل «الأنطولوجي»

دليل كمال

ويسميه «كنت» في كتاب آخر: الدليل الديكارتي[(١)]، وهو إثبات الكمال، بالانتقال من الممكن إلى الضروري، أو إلى واجب الوجود، وهذا الدليل قد سبق «ديكارت» إليه «أنسلم»[(٢)]، وديكارت ذكر ـ كما سبق في الباب الثاني ـ أن أدلة وجود اللَّه التي ذكرها واعتنى بها قد سُبق إليها لكن غير طريقته في عرضها[(٣)].

١- **شرح الدليل**: خلاصة هذا الدليل كما يلي:

١ ـ اللَّه تعالى له كل كمال.

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠. وانظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٥١، إيمانويل كنت، ص٣٢٩.

(٢) «أنسلم» أسقف كانتربري (١٠٣٣ ـ ٢١ أبريل ١١٠٩) (بالإنجليزية: Anselm of Canterbury) هو لاهوتي وفيلسوف إيطالي من أوائل السكولائيين المدرسيين. كان له تأثير بالغ على اللاهوت الغربي. اشتهر بدليله الأنطولوجي في إثبات وجود اللَّه. انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٥٥، كانت، زكريا إبراهيم، ص١٠٥.

(٣) انظر بحثي «موقف رينيه ديكارت من الدين» ص٣٦٠.

٢ ـ الوجود كمال.

٣ ـ فاللَّه الأعلىٰ موجود[(١)].

يقول ديكارت: ([أنا] في الحقيقة مضطر إلىٰ التسليم بأن اللَّه موجود، بعد ان افترضت أنه حاصل علىٰ أنواع الكمال جميعها، ما دام الوجود واحدًا منها؛ وهذه الضرورة كافية - متىٰ تبينت أن الوجود كمال - في أن تحملني علىٰ أن استنتج أن هذا الموجود الأول الأعلىٰ موجود حقًّا)[(٢)].

٢- رأي كنت في هذا الدليل، وسبب إنكاره:

يرىٰ «كنت» مسفسطًا أنه يمتنع إثبات وجود اللَّه بهذا الدليل، وأفرد لرد ذلك فصلًا في كتابه «نقد العقل المحض»، وتكلم حوله في كثير من كتبه. وقد ذكر سببين لإنكاره:

السبب الأول: أنه يرىٰ أنه من الخطأ أن نبذل جهدًا في إثبات وجود»الضروري» ولم نبحث بعد: كيف نفكر هذا التفكير؟ يرىٰ أنه لا بد من البحث في: هل يصح أن نفكر فيه، وهل من الممتنع وجود شيء لا يمكن التفكير فيه، يقول: (لقد كان يجري الكلام علىٰ كائن ضروري ضرورة مطلقة من دون أن يبذل من الجهد المناسب لفهم: هل وكيف يمكن أن نفكر مثل هذا الشيء مجرد تفكير، بقدر ما بُذل للتدليل عليه.. بذلك لا نكون استزدنا علمًا حول الشروط التي تجعل من الممتنع عدّ كون شيء من الأشياء

---

(١) انظر: حاشية التأملات لديكارت ص٢١٦.

(٢) التأملات، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

بمثابة أمر لا يمكن تفكيره على الاطلاق، وهي الشروط التي تستجيب أصلًا للسؤال الذي نريد حله؛ أعني: هل نفكر شيئًا بعامة أم لا بهذا الأفهوم)[(١)].

ويقول: (فإذا فكرت إذن كائنًا بوصفه الواقع الأسمى من دون نقص، فسيظل عليَّ أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا)[(٢)].

بل هو يرى أن التفكير في وجود الضروري: (أفهومٌ أعطي مصادفة في البداية، وصار مألوفًا كليًا في النهاية)[(٣)].

ويرى أن الخطأ في الاستدلال بهذا الدليل كامن في الانتقال من وجهة نظر إمكانه إلى إثبات وجوده، أي من الإمكان المنطقي إلى الإمكان الواقعي، وهو ما يسمَّى كما يقول: (استدلال للوجود من الإمكان الجواني)[(٤)]. ويقول: (قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيء تريدون أن تفكروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهوم وجوده، تحت أي اسم تستر)[(٥)].

مناقشة هذا السبب:

يقال: لا ريب أن «كنت» هنا يصدم الفطرة وينكر الضرورة، فإن الإنسان مفطور ومضطر إلى تجاوز السؤال عن: هل يصح أن نفكر

---

(١) نقد العقل المحض، ص: ٢٩٦. وانظر: نقد ملكة الحكم، ص ٤٥٠.
(٢) نقد العقل المحض، ص: ٢٩٩.
(٣) السابق، ص: ٢٩٧.
(٤) انظر: نقد العقل المحض، ص: ٣١٢.
(٥) السابق، ص: ٢٩٨.

في إثبات وجود الخالق؟ بل الأصل في العقلاء أنهم لا يستدلون علىٰ إثبات وجوده، وعلوِّه وكماله، ولا كونه خالق الأشياء وموجدها ورازقها ومحييها ومميتها؛ لأنهم علىٰ الفطرة والضرورة التي يجدونها في نفوسهم، بأن ذلك ثابت للَّه، كما أن الحس يشهد بهذه الضرورة، إلا أنه يوجد من انحرفت فطرته، لكن لم يصل ذلك إلىٰ ما وصل إليه «كنت» من البحث عن سبب التفكير في وجود اللَّه تعالىٰ.

ومن انحرفت فطرته درجات أسوأها من يريد أن يستدل: هل يصح مجرد التفكير في الاستدلال عليه، مع أن عقله وفطرته وما حوله من معطيات تضطره إلىٰ ضرورة وجوده. ففرض «كنت» هذا إذا نوع من السفسطة العظيمة، والتي تصورها يكفي في بطلانه، وسيأتي سبب وقوعه فيها بإذن اللَّه مفصلًا في المبحث الثاني.

السبب الثاني: أن هذا الدليل ينتقل من الحس والواقع وهو كون الوجود كمالًا إلىٰ إثبات الخالق، لكن وجود اللَّه عند «كنت» مجرد «فكرة» لا تجربة وحس، ولا يمكن أن يتعين في خارج الذهن ـ تعالىٰ اللَّه عن ذلك ـ، يقول «كنت»: (التصور لفكرة خالق أسمىٰ متخذة كأساس، ومن الواضح أيضًا أن ما أستعمله كأساس هو لا وجود مثل هذا الكائن ومعرفته بل فكرته وحسب)[(١)].

ويقول: (أنتم تحاولون إفحامي بحالة تقدمونها كدليل من خلال الواقع)[(٢)]، وهو ما يسميه التجربة، وهذا تناقض وممتنع عند

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٤٠.
(٢) السابق، ص: ٢٩٨.

«كنت»، يقول: (الإمكان هو دائما ممكن عندما لا يتناقض، ذاك هو المعيار المنطقي للأشياء.. لكنه يمكن أن يكون مع ذلك أفهوما فارغًا عندما لا يبرهن برهنة خاصة علىٰ الواقع الموضوعي للتأليف الذي يتولد به «الأفهوم»، وهي برهنة تستند أبدًا إلىٰ مبادئ التجربة الممكنة وليس إلىٰ مبدأ التحليل، وليكن هذا تنبيهًا إلىٰ أن نستدل فورًا من الإمكان المنطقي للأفاهيم علىٰ الإمكان الواقعي للأشياء)(١).

إذًا «كنت» يرىٰ أن العقل يثبت إمكانه - أي اللَّه - فقط، ولا يستطيع إثبات وجوده.

فسبب نفي «كنت» صحة الدليل «الأنطولوجي» هو أنه يعتمد علىٰ الحس، وهو الانتقال من الممكن إلىٰ الواجب، ومن المخلوق المحسوس إلىٰ الخالق الذي يراه هو غير محسوس، يقول: (العقل المحض الذي كان يبدو في البداية، أنه يعدنا بما لا يقل عن توسيع معارفنا إلىٰ أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن إذا ما فهمناه جيدًا، سوىٰ مبادئ تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال «الأمبيري»(٢) للفاهمة، بالطبع)(٣)؛ لأن العقل المحض التأملي عنده ليس من ملكته المحسوسات

(١) السابق، ص: ٢٩٨.

(٢) الاستعمال الأمبيري هو التجريبي، وهو ضد الاستعمال القبلي «الأوَّلي». فالقبلي: هو الثابت لدىٰ العقل قبل التجربة، و«البعدي» الأمبيري: الحكم الثابت لدىٰ العقل بعد التجربة. انظر: نظرية المعرفة عند كانت، د. عايدة عبد الحميد، ص٧٥٢.

(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٤١.

والتجربة. فيرىٰ أن هذا الدليل ليس عقليًا وتسميته كذلك محض خداع.

فيرىٰ أن هذا الاستدلال بهذا الدليل علىٰ إثبات وجود اللَّه مخادعة[١]، لأن وجود اللَّه عنده مجرد «فكرة» لا تجربة ولا حس، فليس هذا دليلًا عقليًا لإثباته، ولا يمكن للعقل القبلي إثبات كائن بمثل هذا السمو؛ لأن هذا سيضطر العقل لإثباته بواسطة الحس والتجربة، وهذا ليس ميدانًا للعقل المحض.

فبما أن هذا الدليل يلزم منه تعيُّن الكائن الضروري؛ إذن هو ـ عنده ـ دليل بائس، لأن العقل القبلي المحض[٢] لا يثبت به المعيَّنات، لذلك يقول: (ولقد ظن المرء أنه عثر علىٰ هذا «الأفهوم» في فكرة أكثر الكائنات واقعية، ولذا لم تكن تلك الفكرة لتصلح إلا للحصول علىٰ معرفة أكثر تعينًا بما اقتنع هو مسبقًا بوجوب وجود صدقه، عنيت بالكائن الضروري، إلا أنه قد تاه عن درب العقل الطبيعية)[٣]. ويقول: (المادة أو بعامة ما ينتمي للعالم،

---

(١) انظر: نقد العقل المحض ص: ٣١٧.

(٢) العقل القبلي هو المحض يقول «كنت»: (العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما علىٰ نحو قبلي تمامًا) نقد العقل المحض ص: ٥٤. وهذه المعرفة القبلية عنده (نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتىٰ عن جميع الانطباعات الحسية) المرجع نفسه، ص: ٤٥، وانظر بحث: «موقف كنت من الميتافيزيقا والدين عرض ونقد» ص٢٥. وقد قررت فيه أن العقل القبلي عند كنت هو الفطرة والضرورات الأولية.

(٣) نقد العقل المحض، ص: ٣٠١.

لا يناسب فكرة كائن أصلي وضروري كمجرد مبدأ)[١].

لذلك ينفي صحة امكان إثبات وجود اللَّه بكل الأدلة العقلية التي سبق إليها العقلاء؛ ومنها هذا الدليل فيقول عنه: (بهذا الدليل «الأنطولوجي» (الديكارتي) الشهير جدًا، والذي يزعم التدليل بأفاهيم علىٰ وجود «كائن أسمىٰ»، لا نفعل إذًا سوىٰ أن نضيع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنىٰ بالمعارف بمجرد أفكار، مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنىٰ لو أضاف بقصد زيادة ثروته بعض الأصفار إلىٰ دفاتره)[٢].

✍ **مناقشة السبب الثاني:**

مشكلة «كنت» كما سبق أنه يرىٰ أن وجود اللَّه مجرد فكرة، وأنه مطلق، فهذه سفسطة ينطلق منها في رده للأدلة القطعية؛ فإن المطلق يستحيل وجوده خارج الذهن، وهذا يعني إنكار وجوده تعالىٰ، بل إنكار إمكان وجوده.

ثم إن الانتقال من الحس إلىٰ إثبات الخالق لا مانع منه، من جهة قياس الأولىٰ والنظر هنا إلىٰ القدر المشترك، ولا يلزم منه تمثيل الخالق بالمخلوق، كما سيأتي بسطه إن شاء اللَّه.

لذلك فهذا الدليل»الأنطلوجي» وهو»دليل الكمال» صحيح وحجة قطعية؛ لأن وجود الرب تعالىٰ الوجود الحقيقي خارج الذهن ضروري فطرة وعقلا وحسًّا ونقلًا، وكل كمال في المخلوق

---

(١) السابق، ص: ٣٠٦.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.

ليس فيه نقص فاللَّه أولىٰ به. فالوجود كمال، واللَّه تعالىٰ له كل الكمالات، فهو موجود، كما أن واهب الوجود أولىٰ به ففاقد الشيء لا يعطيه، إلا أن وجوده تعالىٰ يليق به، ليس كوجود خلقه، كما قال تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

قال ابن جرير الطبري: (المثل الأعلىٰ: وهو الأفضل والأطيب، والأحسن، والأجمل)، وقال ابن كثير: (أيْ: الكمالُ المطلق من كل وجه، وهو منسوب إليه).

وقال البغوي: المثل الأعلىٰ: (الصفة العليا). وقال ابن سعدي: (وهو كل صفة كمال، وكل كمال في الوجود فاللَّه أحق به، من غير أن يستلزم ذلك نقصًا بوجه، وله المثل الأعلىٰ في قلوب أوليائه، وهو التعظيم والإجلال والمحبة والإنابة والمعرفة).

وأيضًا لا يوجد شيء له كل أنواع الكمالات إلا هو سبحانه، ثم إن كماله تعالىٰ أزلي أبدي، كما أنه تعالىٰ لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

وأيضًا فالمتقرر في العقول السليمة؛ أن الكامل الكمال المطلق ما أمكن في حقه وجاز: وجَبَ؛ لأنه لا يمكن في حقه إلا كمال، وهو موصوف بكل كمال، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له؛ لعدم توقف صفاته علىٰ غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب)[(١)].

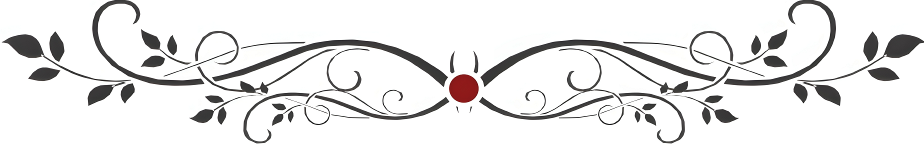
---

(١) الرسالة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٥).

ولأنه الأول، بخلاف المخلوق، فإنه يمكن أن يكون قابلًا للعلم وليس بعالم؛ لأن صفة العلم في المخلوق متوقفة على غيره، فإنه لابد أن يحصل هذا العلم، ووجود المخلوق ليس واجبًا؛ لأن وجوده متوقف على غيره، وهو إيجاد الخالق له.

فمجرد إمكان وجوده تعالى يدل على وجوب وجوده، ووجوده تعالى لا يحتاج إلى استدلال، فضلًا عن إمكان الوجود. وما يقرره «كنت» يعتبر أسوأ حالات العقل مع إثبات وجود رب العالمين، وهو عجز العقل عن إثبات وجوده تعالى. وأن ذلك ليس ملكة للعقل، بل هو يرى أن أي شيء له معنى فليس إثبات وجوده ملكة للعقل، بل يرى أن جعل اللَّه تعالى مجرد فكرة فقط إنما هو من باب الضرورة، فأي ضلال وصل إليه هذا العقل!





المبحث الثاني

البرهان الثاني: الدليل الكسمولوجي «الكوني»

وسماه في كتاب آخر الدليل «الميتافيزيقي»(١)، ويطلَق عليه: الدليل الكوني.

وهو: أن الحادث لا بد له من محدِث. ويستند هذا الدليل إلىٰ مبدأ رئيسي من مبادئ العقل البشري الذي ينص علىٰ أنّ لكلّ شيء سببا، أو لكل معلول علة، حتىٰ تصل إلىٰ اللّٰه وهو السبب الأول.

وهذا البرهان هو الموجود عند«ابن سينا» و«الفارابي» ومنهما انتقل إلىٰ القديس«توما الأكويني»(٢)، واعتنقه في العصر الحديث «ليبنتس»(٣) . . . .

---

(١) انظر: نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٠.

(٢) «توما الأكويني» دومينيكاني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) أكبر فلاسفة العصور الوسطىٰ النصرانية، ولا يزال تأثيره إلىٰ الآن كبيرا في الكنيسة الكاثوليكية، وهو فيلسوف أرسطي إيطالي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. انظر: موسوعة الفلسفة (١/٤٢٦).

(٣) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

و«فولف»[١])[٢]، وتكملة هذا الدليل امتناع التسلسل في المؤثرين والفاعلين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومعلوم ـ بضرورة العقل ـ أن المحدَث لابد له من مُحدِث، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدَثِ محدِث، وللمحدِث محدِث، إلىٰ غير غاية. وهذا يسمىٰ تسلسل المؤثرات والعلل، والفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء)[٣].

والفرق في الانطلاق بين هذا الدليل والدليل «الأنطولوجي» هو أن الأنطولوجي «دليل الكمال» ينطلق من شيء كلي عقلي وهو مفهوم الوجود الكامل، وهذا الدليل ينطلق من التجربة والوجود المعين الجزئي.

لذلك يرىٰ «كنت» أن الدليل الأنطولوجي مع بطلانه أقرب إلىٰ القبول من الكسمولوجي «الكوني» مع بطلانهما عنده؛ لهذا السبب.

فالدليل الكوني يقرر أنه إذا كان ثمة شيء، فلا بد من أن يكون هناك أيضًا موجود ضروري ضرورة مطلقة، وبما أنني أنا علىٰ الأقل موجود، فلا بد من أن يكون هناك موجود واجب الوجود، يعني (لكل حادث محدث)[٤].

---

(١) فولف كريستيان (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤م) ألماني عقلاني، أول فيلسوف منهجي، كان تأثيره ضخما علىٰ معاصريه. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ١٠٤٤).

(٢) انظر: إيمانويل كنت، ص٣٣٣. الموسوعة الفلسفية العربية (٢/ ١٣٧٩).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤٤٥).

(٤) انظر: كانت، زكريا إبراهيم، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

✍ موقف «كنت» من هذا الدليل:

ويُبطل «كنت» صلاحية إثبات وجود اللَّه بهذا الدليل بنفس الطريقة التي أبطل بها الدليل الأول، فإن هذا الدليل خلاصته: (أنه إن وجد شيء فيجب أن يوجد أيضًا كائن ضروري ضرورة مطلقة)، يقول: (تتضمن المقدمة الصغرىٰ [وهي وجود شيء] تجربة، والكبرىٰ تستدل من تجربة بعامة علىٰ وجود الضروري؛ يبدأ البرهان إذًا بالتجربة أصلًا)[١].

فهو انتقال من تجربة أي حس أو معين أو وجود خارجي طبيعي، إلىٰ إثبات وجود عقلي لا يتعين، ويجعل ذلك قفزة كبيرة[٢]، مع أنه لا يمتنع اثبات دليل عقلي من حس كهذا الدليل والذي قبله، لكن إنكار الحقائق بمجرد الرأي يسبب مثل هذا الباطل.

فلا ملكة للعقل عند«كنت» في إثبات شيء من تجربة وواقع، يقول أيضًا: (يستند هذا الدليل إلىٰ التجربة من أجل أن يدعم مبدأه بصلابة معطيًا بذلك الانطباع أنه يتميز من الدليل الأنطولوجي الذي يضع كل ثقته في مجرد أفاهيم قبلية، لكن الدليل الكسمولوجي لا يستخدم هذه التجربة إلا لكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلىٰ وجود كائن ضروري بعامة) ثم يبين بطلان ذلك عنده؛ يقول: (الضرورة المطلقة هي وجود مشتق من مجرد أفاهيم)[٣]،

(١) نقد العقل المحض، ص: ٣٠١.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٠١، ٣١٢.

يعني عقليات قبلية لا واقع وتجربة وحس، يقول: (التجربة التي نستنجد بها ربما لا تصلح في أحسن الأحوال إلا لإيصالنا إلىٰ أفهوم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعين)[١].

وبما أن الوجود الضروري المطلق عند «كنت» غير متعين كما سيأتي تقريره من كلامه إن شاء اللَّه، إذا لا مجال للتجربة في إثباته، فبما أن الدليل الأنطولوجي والكسمولوجي يستدل فيهما بالتجربة فليست أدلة عقلية محضة، فتسميتها أدلة عقلية باطل عنده، ويستحيل عنده إثبات وجود اللَّه بهذه الطريقة.

إلا أن«كنت» عند هذه الضرورة يثير شبهة؛ يقول: (إذا كانت القضية «كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معًا أكثر الكائنات واقعية» ـ وذاك هو الدليل الكسمولوجي ـ صحيحة؛ فيجب أن يكون بإمكانها شأنها شأن كل الأحكام الموجبة أن تتحول وتعطي: «بعض أكثر الكائنات واقعية هي معًا كائنات ضرورية ضرورة مطلقة»، لكن كائنًا لا يتميز من آخر في أي نقطة، وبالتالي فإن ما ينطبق علىٰ بعض الكائنات المندرجة تحت هذا الأفهوم ينطبق تمامًا علىٰ الكل. ويمكنني إذا في هذه الحالة أن أحول القضية بإطلاقها فأقول: «كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري»)[٢].

وفي هذا الكلام مغالطة واضحة وتمويه ظاهر؛ لأنه من الواجب

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.

أن يقال: «الواجب هو أكثر الكائنات واقعية»، ولا يصح أن يقال: «كل ما هو واجب هو أكثر الكائنات واقعية»؛ لأن الواجب الذي هو أكثر الكائنات واقعية واحدٌ لا يمكن أن يتعدد، فالنتيجة المنطقية أن يقال: «أكثر الكائنات واقعية هو الواجب». و«كَنت» هنا يغالط ويناقض نفسه؛ فإنه قرر أن هذا الواجب لا يتعدد ولا يكون إلا واحدًا كما تقدم في التوطئة. ولا وجود لكائنات ضرورية مطلقة إلا فرضًا يفرضه الذهن، فـ«كنت» انتقل من الفرض الذهني إلىٰ الوجود الخارجي ليُبطله، فانقلب عليه الدليل، ووقع فيما أبطله ونفاه.

✍ مناقشة رأي «كنت» في هذا الدليل:

رد كنت هذا الدليل بنفس الشبهة التي رد بها الدليل «الأنطلوجي»، فإن وجود اللَّه تعالىٰ الوجود الخارجي ضرورة عقلية وفطرية وبدهية، بل هو أعظم وأحق الموجودات واقعية وتحقق وجود وتعين، وليس هو مجرد فكرة ذهنية، كما سبق.

لذلك فهذا الدليل الكسمولوجي دليل قطعي ضروري عقلًا، ونقلًا وفطرةً وحِسًّا يقول اللَّه تعالىٰ في القرآن العزيز: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية؛ فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوًا، ولا قدرًا، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران علىٰ شيء من ذلك.

ومن المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد العدم لابد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتىٰ للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لابد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكي حتىٰ يضرب ضاربه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع[(١)] الذي مبناه علىٰ العدل ولهذا قال تعالىٰ: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾.

وفي الصحيحين: عن جبير بن مطعم؛ أنه لما قدم في فداء أسارىٰ بدر قال: وجدت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور. قال: فلما سمعت هذه الآية: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ أحسست بفؤادي قد انصدع[(٢)].

وذلك أن هذا تقسيم حاصر ذكره اللّه بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها، يقول: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ ﴾ أي: من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟! وهم يعلمون أن كلا النقيضين باطل، فتعين أن لهم خالقًا خلقهم سبحانه وتعالىٰ)[(٣)].

وقال ابن كثير رحمه الله عند تفسير قوله تعال: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ

---

(١) وكان في فطرته أن لكل حدث محدِث.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري (٤٨٥٤) بلفظ: (كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٥/٣٥٨).

﴿ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]: (الدليل علىٰ وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها. وهذا دليل علىٰ وجود الفاعل المختار ضرورة؛ لأنها لم تحدث بنفسها فلا بد لها من موجد أوجدها وهو الرب الذي أدعو إلىٰ عبادته وحده لا شريك له).





المطلب الثالث

البرهان الثالث: الدليل «اللاهوتي» الطبيعي الغائي

أو الدليل الطبيعي[(١)]، أو الفيزيائي: وهو الاستدلال بما في العالم من النظام والغائية، وهو دليل الغاية.

وهو: أن كل ما نراه منظمًا بصدد غاية ما، يجب أن يكون من صنع خالق حكيم، والحال أن كل ما نراه في العالم منظَّم بموجب غايات معينة؛ فالعالم إذًا من صنع صانع كلي الحكمة[(٢)]. ويلخص هذا الدليل «كنت» حاكيًا عمن يستدل به، يقول: (في المخلوقات علائم بارزة على تنظيم منفِّذ بحكمة كبيرة وفقًا لمقصد معين.. إلا أن هذا التنظيم الغائي غريب كليًا عن أشياء العالم.. فيوجد إذًا علة سامية وحكيمة؛ يجب أن تكون بوصفها عقلًا علة للعالم بحرية، ويستدل على واحدية هذه العلة من وحدة الصلة المتبادلة

---

(١) انظر: نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٣، ٤٥٦.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/١٣٧٩). وكلمة «كلي الحكمة» كلمة نصرانية لا يستخدمها المسلمون، وإنما يقولون: الحكيم، أو كامل الحكمة، أو كمال الحكمة ونحوها.

بين أجزاء العالم)[١] .

✍ موقف «كنت» من هذا الدليل:

ينفي «كنت» صحة الاستدلال بهذا الدليل علىٰ وجود اللَّه بنفس الحجة التي نفىٰ بها صحة الاستدلال بالدليلين السابقين، وهو كونه يستند للحس والمخلوقات، ثم يقول: (فإذا كان [الدليل اللاهوتي] هذا نفسه ممتنعًا، فلن يبق هناك قط أي دليل كاف يمكن أن يستمد من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترسندالية[٢] .. إذ كيف يمكن لتجربة أن تعطي ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إن خاصية الفكرة هو بالضبط أنه لا يمكن لأي تجربة أن تكون مطابقة لها)[٣] .

ويذكر نفس الحجة والشبهة في الدليلين السابقين، وهو أن اللَّه ـ عنده ـ لا مشروط والموجودات مشروطة، فكيف يستدل بالمشروط علىٰ ألا مشروط، يقول: (ليس بوسعنا أن نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائيًا من جهة

(١) نقد العقل المحض ص: ٣١٠.

(٢) هذا وصف من كانت ـ المعروف بكثرة المصطلحات ـ لمشروعه في الأحكام التركيبية القبلية يسميه «ترنسندنتالي» فهو لا يقتصر علىٰ تسمية فلسفته «نقدية» بل يضيف هذا اللقب، ويسميها «المتعالية» أو «الجوانية» و«التحليلية»، «إذ أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريق معرفتنا للأشياء من حيث أنها ممكنة قبليًا»، ويرىٰ أصحاب الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٣٢، أن يترجموها بلفظ «الأصلانية» أي التعمق إلىٰ الأصول.

(٣) نقد العقل العملي ص: ١٢٠ .

أخرىٰ دائمًا في المشروط، وسنبحث أبدًا عن اللامشروط الذي لا يمكن لأي قانون لأي تأليف»أمبيري«[١] أن يعطينا عنه مثلًا أو أدنىٰ إشارة)[٢].

فلما كان هذا الدليل أيضًا يعتمد علىٰ التجربة والحس، فهو عنده كسابقَيه في امتناع إثبات الواجب به، بل يقول: (إن الدليل اللاهوتي الطبيعي في التدليل علىٰ وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمىٰ، يتأسس علىٰ الدليل الكسمولوجي»الكوني«، الذي يتأسس بدوره علىٰ الدليل الأنطولوجي؛ وبما أنه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أي طريق أخرىٰ مفتوحة أمام العقل النظري؛ فإن الدليل الأنطولوجي المستمد حصرًا من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الوحيد الممكن، هذا إذا كان ثمة من دليل ممكن علىٰ قضية بمثل هذا العلو عن كل أستعمال»أمبيري« للفاهمة)[٣].

فهو يرىٰ أن الدليل»اللاهوتي« الغائي و«الكسمولوجي» الكوني يرجعان إلىٰ الدليل الأنطولوجي دليل»الكمال«، يقول: (كل الأدلة محض النظرية تؤدي في النهاية إلىٰ دليل واحد، أعني الدليل الأنطولوجي)[٤].

ويرىٰ أن الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال»: (لا يبلغ مقصده

---

(١) الاستعمال الأمبيري هو التجريبي، كما سبق.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.
(٣) نقد العقل المحض، ص: ٢٩٨.
(٤) السابق، ص: ٣١٦.

حقًا إلا بواسطة العقل المحض، علىٰ الرغم من أنه بدأ بإنكار كل قرابة معه، وأنه أراد أن يؤسس كل شيء علىٰ أدلة بينة مستمدة من التجربة)[١].

وسبق ذكر من كلامه أنه بسبب هذا التأسيس لا يصح الدليل «الأنطولوجي» أيضًا؛ وقد أثبت عنوانًا لإبطال صحة الاستدلال به؛ قال: (الفصل الرابع: في امتناع الدليل الأنطولوجي علىٰ وجود اللَّه)[٢]. لذلك يقول: (هذا إذا كان ثمة من دليل ممكن علىٰ قضية بمثل هذا العلو عن كل أستعمال «أمبيري»[٣] للفاهمة).

يعني يقول: إن كان من دليل فهو هذا، مع أنه هو أيضًا غير صالح. يقول الدكتور زكريا إبراهيم أنه: (ولما كانت هذه الأدلة الثلاثة هي الأدلة الوحيدة الميسرة للعقل البشري من أجل البرهنة علىٰ وجود اللَّه، فسيظل الدليل الوجودي هو الدليل الوحيد الأوحد الذي يستطيع الفكر عن طريقه ـ علىٰ الرغم من كل ما فيه من عيوب ـ تجاوز التجربة، من أجل إثبات واجب الوجود من مجرد تحليله لمعنىٰ «واجب الوجود»)[٤].

إذًا يرىٰ «كنت» أن الطريق «الكسمولوجي» الكوني، و«الإلهي» مجرد مخادعة كالدليل»الأنطولوجي» بل أسوأ، وأنه ـ عنده ـ في

(١) السابق، ص: ٣١٢.
(٢) السابق، ص: ٢٩٦.
(٣) أي: تجريبي، كما سبق.
(٤) انظر: كانت، ص١١٣.

الحقيقة إنما يعيدنا ـ بعد انعطاف قليل ـ إلىٰ الدليل الأول، يقول: (فإن محض أفهوم «أكثر الكائنات واقعية» يجب أن يوجب أيضًا الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وذاك بالضبط ما كان يزعمه الدليل الأنطولوجي، إنما ما لم يكن الدليل الكسمولوجي يريد الإقرار به علىٰ الرغم من أنه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفي، وهكذا فإن الطريق الثانية التي يتبعها العقل الاعتباري للتدليل علىٰ وجود كائن أسمىٰ ليست فقط خادعة مثل الأولىٰ، بل تشكو من نقيصة.. إذ تَعدُنا بأن تفتح لنا طريقً جيدة فتعيدنا بعد انعطاف طفيف إلىٰ الطريق التي كنا قد تركناها)[١].

يعني يرىٰ أن»الدليل الكسمولوجي» و«الإلهي» ليسا جديدين بل هو رجوع إلىٰ «الدليل الأنطولوجي» بحيلة. وهذا من ضمن تناقضات «كنت» الكثيرة، فقد سبق أول هذا المطلب أنه فرق بين الدليلين.

وأوضح فرق بين هذه الأدلة ـ وبه أيضًا يُرد علىٰ «كنت» في إرجاعه كلها إلىٰ دليل واحد ـ أن الدليلين غير»الأنطولوجي» ينتجان فكرة ضرورة وجود اللَّه، فننطلق من وجود الممكن إلىٰ وجود الواجب، ومن الحكمة والنظام في الممكن لإثبات الواجب، بينما الدليل الأنطولوجي»دليل الكمال» ففيه أن إثبات واجب الوجود هي المقدمة، لأن له كل الكمالات، والوجود أكمل من العدم إذا هو موجود[٢].

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٣.

(٢) انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

✍ النتيجة من نقد كنت للأدلة السابقة:

فإذا بطلت عند «كنت» كل الأدلة علىٰ وجود اللَّه، لأنها مبنية علىٰ تجربة، فهي إذا عنده لا تصلح لإثبات وجود اللَّه، وهو يريد دليلًا عقليًا قبليًا يتخطىٰ التجربة وخالي عن كل تجربة[١].

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (ينقد «كنت» البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود اللَّه بطريقة عقلية، وهي: البرهان الفيزيائي اللاهوتي «الغائي»، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلىٰ أن من المستحيل علىٰ العقل النظري البرهنة علىٰ وجود اللَّه بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلىٰ الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلىٰ الموجود الواجب الوجوب ـ وفي هذه الحالة يكون مشروطًا وماديًا، ولن يكون اللَّه حقًا؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أعلىٰ)[٢].

✍ مناقشة كنت في نفي هذا الدليل والذي قبله:

زعمُ «كنت» أن الأدلة الحسية تنكر أي قرابة مع الدليل العقلي تحكُّم منه وسفسطة، بل إن الأدلة العقلية إنما تُستمد من الأدلة

---

(١) ذكرت منهجه الذي اقترحه لإثبات وجود اللَّه والميتافيزيقا عموما في بحث لي بعنوان «موقف إيمانويل كنت من الميتافيزيقا والدين».

(٢) موسوعة الفلسفة ٢/ ٢٨١.

الحسية، ولا مانع من الاستدلال بالعقل علىٰ إثبات المحسوسات عند عامة العقلاء، بل أدلة العقول الصحيحة تدل علىٰ وجود الخالق بل وحكمته وعلوه وسمعه وبصره ورحمته وقوته وغير ذلك، والأدلة العقلية علىٰ ذلك لا تحصىٰ كما أن المحسوسات تدل علىٰ وجود الخالق الحكيم أيضًا. وكل الأدلة الثلاثة السابقة، مشترك فيها الحس والعقل والفطرة والضرورة علىٰ إثبات وجود الخالق.

لذلك يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (وأما القول بعدم ثبوت ما أثبته العقل من غير انضمام التجربة إليه فلا شك في بطلانه؛ لأن القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحتة، وأن «كانت» نفسه معترف بتلك القوانين، وبكونها ضرورية، أي ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة، إن «كانت» يقول: «إن الفرق بين اليقين العقلي واليقين التجربي وجدان الضرورة في الأول دون الثاني». وقوله هذا صريح في تفضيل ما ثبت بالعقل علىٰ ما ثبت بالتجربة. فهو عند انتقاد ما ثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضًا. وهو الفيلسوف الذي تصدىٰ لهدم الفلسفة وإنكار علم «ما وراء الطبيعة»، في حين أن «ديكارت» و«ليبنتز» وأشياعهما يقولون: «إن وجود الروح قطعي أكثر من وجود الأجسام»)[1].

ويقول: (وليت شعري كيف يقبل عقل «كانت» وإنصافه أن تكون القضية القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه، ويتقلص

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٣٠).

إذا برد فيصغر حجمه، ضرورية علمية بحجة استنادها إلىٰ التجارب الكافية المفيدة للقطع، وألا تكون القضية القائلة بأن العالم المشهود الذي هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلىٰ موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود، ضرورية علمية لعدم ثبوتها بالتجربة؟)[١].



(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٦٣).

الفصل الثاني

أسباب نفي «كنت» إمكان إثبات وجود الله بالعقل المحض، وإثبات صحة البراهين الثلاثة على وجود الله

توطئة

بعد التأمل في كلام «كنت» تبين أن سبب وقوعه فيما وقع فيه من نفي كون العقل المحض يستدل به على وجود اللَّه تعالى، وإنكاره صحة البراهين الثلاثة ـ «الأنطلوجي» وهو دليل الكمال، و«الكسمولوجي» وهو الكوني، و«اللاهوتي» وهو الغائي ـ على إثبات وجود اللَّه تعالى، ثلاثة أسباب، وهي الأسئلة التي ذكر «كنت» أن العقل عاجز عن الإجابة عنها في الميتافيزيقا، يقول «كنت»: (الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجربي. . ذلك أن المبادئ التي يستخدمها [العقل] لم تعد تعترف بأي محك للتجربة)[1].

وسأذكر مستعينًا باللَّه هذه الأسباب في مباحث ثلاثة.

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٥.



المبحث الأول

السبب الأول: جَعْلُه وجود الله تعالى هو الوجود المطلق

يرىٰ «كنت» أن وجود اللّه تعالىٰ هو مجرد وجود مطلق بشرط الإطلاق، أو وجود لا مشروط؛ يقول «كنت»: (الدرب الطبيعية للعقل البشري أن يقتنع أولًا بوجود كائن ضروري، ثم يتعرف إلىٰ وجود لا مشروط في هذا الكائن)[١].

ويقول: (هل هذا الكائن [أي اللّه تعالىٰ] جوهر يتمتع بأكبر واقع وبالضرورة؟ فإني أجيب: ليس لهذا السؤال أي معنىً؛ وذلك أن جميع المقولات التي بواسطتها أسعىٰ إلىٰ أن أصنع أفهومًا[٢] عن مثل هذا الموضوع ليس لها أي استعمال سوىٰ الاستعمال الأمبيري، وليس لها أي معنىً عندما لا تطبق علىٰ أشياء تجربة ممكنة، أعني علىٰ العالم الحسي، وهي خارج هذا الحقل مجرد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها إلا أنه لا يمكن أن فهم بها شيئًا. [وإن قيل]: ألا يمكننا علىٰ الأقل أن نفكر هذا الكائن المتميز عن

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٤.
(٢) أي: مفهومًا، وسبق التعريف به.

العالم بالتمثيل مع موضوعات التجربة؟ فإن الجواب هو: بالطبع، لكن، فقط كموضوع في الفكرة، وليس في الواقع)[١].

ويبين ذلك حين مقارنته الاستدلال على وجود اللَّه بوجود المثلث، فيرى أن هناك فرقًا أن المثلث موجود وزواياه في الخارج، فممكن يُفكَّر في وجوده، أما الضروري ـ يقصد اللَّه تعالىٰ عما يقول ـ فليس في الخارج ولا الداخل، لأن ما في الخارج ليس ضروريًّا، وهذا لأن الضروري الذي يؤمن به»كنت» كليٌّ لا مشروط فلا وجود له في الخارج، يقول: (إن كل قضية هندسية وعلىٰ سبيل المثال «إن للمثلث ثلاث زوايا» ضرورية ضرورة مطلقة، وعلىٰ هذا النحو من الضرورة جرىٰ الكلام علىٰ موضوع خارج كليًا عن فاهمتنا، كما لو كنا نفهم تمامًا ماذا نعني بأفهوم هذا الموضوع)[٢].

يقول: (والقضية التي ذكرت منذ قليل لا تقول إن ثلاث زوايا ضرورية ضرورة مطلقة؛ بل إنه بشرط أن يوجد مثلث يوجد أيضا فيه بالضرورة ثلاث زوايًا)[٣].

ويقول: (فمن المتناقض أن أطرح مثلثًا وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معًا المثلث وزواياه الثلاث. والأمر علىٰ هذا النحو بالضبط بالنسبة إلىٰ أفهوم»كائن ضروري» ضرورة مطلقة؛ فإن نسختم وجود هذا الكائن، ونسختم أيضًا الشيء نفسه

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٩.
(٢) نقد العقل المحض، ص: ٢٩٧.
(٣) السابق، ص: ٢٩٦.

مع محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخارج، ولن يكون هناك أيضًا شيئًا جوانيًا؛ لأنكم إن نسختم الشيء نفسه تكونوا قد نسختم معًا كل ما هو جواني. اللَّه هو كلي القدرة، ذاك حكم ضروري، ولا يمكن للقدرة الكلية أن تُنسخ ما إن تطرح الألوهية)(١).

فهو ينفي إمكان وجود ضروبًا من الحامل ضرورية ضرورة مطلقة، يعني أن الضروري المطلق عنده لا يثبت له أي صفة وجودية.

ويقول وهو يبين سبب غلط المستدلين بالدليل الأنطولوجي: (لم أكن قد وجدت أن الوهم الذي يتولد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي (أي تعيين الشيء) يلغي تقريبًا كل تعليم، ويمكن لكل شيء أن يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتىٰ الحامل نفسه يمكن أن يُحمل، لأن المنطق يتجرد من كل مضمون [يعني: أن المحمول المنطقي يمكن أن يفرض أي شيء حتىٰ المحالات]، لكن التعيين محمول يضاف إلىٰ أفهوم الحامل ويزيد فيه، يجب إذا ألا يكون متضمنًا فيه)(٢).

فكلامه يبين أنه يرىٰ أن اللَّه تعالىٰ غير متعين، بل هو وجود مطلق، لا مشروط، فلا تعيين فيه، فلا يستدل عليه بأدلة العقول؛ لأنه يجب أن تخلو أدلة العقول عند «كنت» من كل تعيين أو تجربة أو حس. ويدلل ويمثل علىٰ التفريق بين وجود اللَّه في الذهن

---

(١) السابق، ص: ٢٩٧.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٩.

ووجوده في الخارج[(١)].

ويقول مؤكدًا أن اللَّه عنده مجرد «فكرة» لا تعين له في الخارج - شأنه شأن أرسطو ومن شايعه من الفلاسفة -: (وأفهوم الكائن الأسمىٰ هو فكرة مفيدة جدًا في مقاصد مختلفة، لكنه، ولأنه بالضبط مجرد فكرة، عاجز تمامًا عن أن يوسع لوحده معرفتنا بالنظر إلىٰ ما يوجد، ولا يمكنه حتىٰ أن يزيدنا علمًا بالنظر إلىٰ إمكانه.. وبما أن علاقة إمكان المعارف التأليفية يجب أن يبحث عنها دائمًا وفقط في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها، فإنه ما يزال ينقص الكثير لما قام به «ليبنتس» الشهير، ولما كان يفخر به، أعني أنه ما زال ينقصه الكثير كي يرىٰ قبليًا إمكان كائن أمثل بمثل هذا السمو)[(٢)]. ويقول: (لا يمكن أن يكون سوىٰ فكرة)[(٣)].

الرد على الشبهة:

من المعلوم أن الوجود اللامشروط لا وجود له إلا فكرة فقط كما رأىٰ «كنت»، يقول شيخ الإسلام: (الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق

(١) انظر: السابق، ص: ٢٩٨.
(٢) السابق، ص: ٣٠٠.
(٣) السابق ص: ٣٠٦، وانظر منه ص٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤.

كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق، جسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان)[(١)].

وعلىٰ هذا فإذا كان الحق هو وجود الرب تعالىٰ الحقيقي وإثبات صفاته الوجودية، وأنه تعالىٰ يُحسُّ ويُسمع كلامه؛ سمعه الأنبياء، ويُرىٰ في الآخرة بالأعين التي في الوجوه، وأنه فوق خلقه يشار إليه بالأصابع أنه فوق، وأنه له تعالىٰ وجه ويدين وقدمين وساق ترىٰ بالأبصار كما اتفق عليه الأنبياء؛ بطلت كل أدلته وأوهامه ومشروعه الذي زعم أنه ثورة في الميتافيزيقا. ويدل أن الأدلة السابقة كالدليل الأنطولوجي والكسمولوجي واللاهوتي وغيرها صحيحة موافقة للعقل والنقل والحس والفطرة، ولم يخالف في ذلك إلا السوفسطائيين.

ففرض كون اللَّه تعالىٰ موجود وجودًا مطلقا، لا يوصف بأي صفة وجودية سفسطة بينة، سببها تأثر «كنت» بـ«أرسطو»، وقدماء الفلاسفة، الذين يقول عنهم: (الضرورة المطلقة لم تكن عندهم إلا في التفكير)[(٢)].

وغلاة الجهمية جعلوا وجود الرب مجرد فرض يفرضه الذهن ولا حقيقة له في الأعيان، فيكون «كنت» أكثر غلوا من غلاة الجهمية فإنه يجعل العقل المحض عاجزًا أن يحقق فرض وجوده،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٦).
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٦.

بل ليس ذلك ملكة له، يعني نفى أن يكون وجود الرب بدهيًّا وفطريًا وضروريًا. هذا معنى نفي إثبات العقل المحض وجود اللَّه تعالى.

يقول الامام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأصل الذي قادهم إلى النفي والتعطيل، واعتقاد المعارضة بين العقل والوحي، أصل واحد، وهو منشأ ضلال بني آدم: الفرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته»(١).



(١) الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٢١).



المبحث الثاني

السبب الثاني: خلط «كنت» بين إثبات وجود الميتافيزيقا ومعرفة كيفيتها

خلَط «كنت» بين إثبات وجود الشيء الغيبي، وبين عدم معرفة كيفيته للعقل البشري، فيرىٰ أنه لا يمكن إثبات وجود شيء بدون معرفة كيفيته، يقول عن أدلة وجود اللّٰه السابقة: (إن أفاهيم الواقع والجوهر والسببية وحتىٰ أفهوم الضرورة في الوجود تفقد كل دلالة، ولا تعود سوىٰ عناوين فارغة لأفاهيم من دون أي مضمون عندما أجازف بالخروج بها خارج حقل الحواس، ولا أكوِّن لنفسي سوىٰ فكرة عن علاقة كائن مجهول في ذاته منِّي تمامًا)[(١)].

فـ«كنت» يرىٰ أنه لو اثبت أي صفة ثبوتية للّٰه تعالىٰ فهو عاجز عن معرفة كيفيته، ويقول: التفكير في كيفيته يصيب العقل بالدوار[(٢)].

يقول «كنت»: (إذا لم نحصر هذه الفكرة [فكرة وجود خالق له معاني] باستعمالها التنظيمي فقط، فإن العقل سيتوه بطرق مختلفة،

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٢.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٣٦. وانظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٧٢ـ ٢٧٣.

لأنه سيغادر أرض التجربة التي يجب أن تتضمن معالم دربه، ويغامر بعيدًا عن هذه الأرض فيما لا يُفهم ولا يُسبر، في تلك الأعالي التي يصيبه فيها الدوران بالضرورة، إذ يرىٰ نفسه من تلك النقطة منقطعًا كليًا عن كل استعمال مطابق للترجمة)[(١)].

ويقول: (غير أن أساس البرهان الطبيعي الغائي [اللاهوتي] لا يكفي للاهوت؛ وليس باستطاعته أن يعطي أي مفهوم عن الكائن الأصيل معيَّن بشكل كاف لهذا الغرض.. إنكم تستنتجون من الغائية الكبيرة للأشكال الطبيعية ومن علاقاتها وجود علة عاقلة للعالم؛ ولكن ما هي درجة هذا العقل؟.. الأمر الذي يعني أنكم تنسبون إلىٰ أنفسكم العلم الكُلِّي، وبالطريقة نفسها أنتم تستنتجون من عظمة العالم عظمة قدرة مبدعة؛ ولكن عليكم أن تعرفوا بأن ليس لهذا سوىٰ معنىٰ نسبي إذا ما قورن بقدرتكم علىٰ الادراك، وأنه بما أنكم لا تستطيعون معرفة كل ما هو ممكن بحيث تقارنونه بعظمة العالم كما ترونها، فإنكم لا تستطيعون استنتاج قدرة مبدعه الكلية من مقياس صغير كهذا)[(٢)].

ويقول: (لكن؛ ألا يمكننا مع ذلك وعلىٰ هذا النحو أن نسلم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلي القدرة؟ من دون أدنىٰ شك، وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكن، هل نوسع بذلك معرفتنا إلىٰ أبعد من حقل التجربة الممكنة؟

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٦.
(٢) نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٧.

لا البتة؛ ذلك أننا لم نفعل سوىٰ أن افترضنا شيئًا ما وليس لدينا علىٰ الاطلاق أي أفهوم عما هو في ذاته)[١].

ويقول «كنت»: (لا يمكننا؛ لا أن نستبعد ولا ان نتحمل فكرة أن كائنًا نتصوره أسمىٰ الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئًا من هذا: إني من الأزل إلىٰ الأبد؛ وخارجًا عني لا يوجد شيء سوىٰ ذاك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذا؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا)[٢].

✍ **الرد على الشبهة:**

اشتبه علىٰ كنت إثبات الوجود للّه تعالىٰ مع اشتراط معرفة كيفيته، والمطلوب في الحقيقة هو إثبات وجود اللّه تعالىٰ وسائر الغيبيات وليس المطلوب معرفة كيفياتها، ولا يلزم من عدم معرفة كيفياتها عدم وجودها، فمعرفة كيفيات الميتافيزيقا مما يستحيل علىٰ العقل، ويصيبه بالدوران، بل يُنهىٰ عنه. وبهذا يزول الإشكال برمَّته.

وكان ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرُهما من السلف، يقولون: (إنَّا لا نعلم كيفيَّةَ ما أخبرَ اللّه به عن نفسِه وإنْ عَلِمْنا تفسيرَه ومعناه)[٣].

يقول «جوزايا رويس» رادًّا علىٰ «كنت»: (السؤال الآن، كيف لنا أن نعرف الكثير عن طبيعة الأشياء في ذاتها وفي نفس الوقت لا

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٩.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٥.
(٣) انظر: درء التعارض (١/ ٢٠٧).

نعرف عنها إلا القليل؟ نعرف عنها الكثير؛ لأن بالرغم من أنها لم تظهر في تجربتنا، واستحالة التحقق منها، كما تتحقق من الوقائع الظاهرية، تدرك أنها موجودة وحقيقية، وتعد معرفتنا عنها محدودة لأننا بالرغم من إيماننا بوجودها، لا نستطيع أن نعرف طبيعتها أو حقيقتها بأي وسيلة، طالما أننا نحيا بهذه الصورة، ولا نملك إلا وسائل معرفتنا الإنسانية)[١].

ويقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (وخلاصة مذهب «كانت» الذي يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه: أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون «نؤمن» فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم في الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعني اللَّه. ويفوته أن العقل الذي يعرف الشؤون يلزمه علىٰ الأقل [أي: ولو في الجملة] أن يعرف وجود ذي الشؤون، وإن لم يعرف حقيقته) ثم نقل القول بمعرفة الشؤون دون ذي الشؤون تناقض[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (بل هذه المخلوقات في الجنة قدْ ثبتَ عن ابن عباس أنه قال: (ليسَ في الجنَّةِ شيءٌ مِمَّا في الدُّنيا إلَّا الأسماءُ)[٣]، وقد أخبر اللَّه تعالىٰ أنه لا ﴿تَعۡلَمُ نَفۡسٞ

---

(١) محاضرات في المثالية الحديثة، المحاضرة الثانية «تعديل مفهوم الأنا الكانطي»، ص: ٥٦.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٣٢).

(٣) رواه هناد في الزهد ص: ٥١ قال: حدثنا محمد بن عبيد عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس به، وهذا سند صحيح، ورواه الطبري في تفسيره عند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗا﴾ من طريق سفيان عن الأعمش =

مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة: ١٧]. وأخبر النبي ﷺ: «أنَّ في الجَنَّةِ مَالا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ، ولا خَطَرَ عَلىٰ قَلْبِ بَشَرٍ»(١)؛ فإذا كان نعيم الجنة، وهو خلق من خلق اللَّه كذلك، فما الظنُّ بالخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وهذه الروحُ التي في بني آدم، قدْ علِم العاقلُ اضطراب الناس فيها، وإمساكُ النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفيَّة اللَّه تعالىٰ، مع أنا نقطعُ بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه، وتعرُج إلىٰ السماء، وأنها تسيل منه وقت النزع، كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة. لا يغالىٰ في تجريدها غلوَّ المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبَّطوا فيها؛ حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته. فَعَدَمُ مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون الصفاتُ ثابتةً لها بحسبها، إلا أن يفسِّروا كلامهم بما يوافق النصوص، فيكونون قد اخطوا في اللفظ، وأنىٰ لهم بذلك)(٢).

وأما قول «كنت»: (لا يمكننا؛ لا أن نستبعد ولا ان نتحمل فكرة أن كائنًا نتصوره أسمىٰ الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئًا من

= به، قال: (قال أبو كريب في حديثه عن الأشجعي: (لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلا الأسماء)، وقال بن بشار في حديثه عن مؤمل قال: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء») ا.هـ. وقال شيخ الإسلام: ثابت عن ابن عباس.

(١) متفق عليه رواه البخاري (٣٠٧٢)، ومسلم (٢٨٢٤).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١١٥).

هذا: إني من الأزل إلىٰ الأبد؛ وخارجًا عني لا يوجد شيء سوىٰ ذاك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذا؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا).

فهذا من أعظم مداخل الشيطان وشبهاته التي يلقيها في النفوس، وهو أنه يريد إقحام العقل فيما يحار فيه، فالعقل مثلا يقطع بوجود الخالق وسبقه لكل مخلوق، وأنه لا أول له ولا آخر، ومع ذلك يعجز العقل ويحار في معرفة كيفية ذلك كما يعجز عن معرفة كيفية صفات الخالق كلها، مع إقراره بوجودها، هذا العقل السليم، وكلام «كنت» هذا قد حذر منه النبي محمد ﷺ، وبينت الكتب السماوية وسائر الأنبياء أن الخالق موجود وأنا لا نعلم كيف هو، يقول نبينا محمد ﷺ: (يَأْتي الشَّيْطانُ أحَدَكُمْ فَيَقُولَ: مَن خَلَقَ كَذا وكَذا؟ حتَّىٰ يَقُولَ له: مَن خَلَقَ رَبَّكَ؟ فإذا بَلَغَ ذلكَ، فَلْيَسْتَعِذْ باللَّهِ ولْيَنْتَهِ)(١).

فعدم معرفة كيفية الشيء لا يلزم عدم وجوده وتعينه في الخارج، بل الروح ونعيم الجنة موجودة حقيقة ولا نعلم كيفياتها.



(١) متفق عليه رواه البخاري (٣٢٧٦)، ومسلم (١٣٤).



المبحث الثالث

السبب الثالث: نفيه القدر المشترك الكلي

لما كان «كنت» ينفي أن يكون اللَّه تعالىٰ موجودًا وجودًا حقيقيًا، ويرىٰ أنه مجرد مطلق، كان أي معنىٰ يخطر للذهن يلزم منه وجود اللَّه خارج الذهن محذورًا عنده وباطلًا بطلانًا كبيرًا، وهذا سبب نفي صحة كل الأدلة العقلية عنده علىٰ وجود اللَّه. وسببه نفي هذا القدر المشترك الضروري.

يقول «كنت»: (ليس بوسعنا أن نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملئ مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائيًا من جهة أخرىٰ دائمًا في المشروط، وسنبحث أبدًا عن اللامشروط [يقصد اللَّه تعالىٰ] الذي لا يمكن لأي قانون لأي تأليف أمبيري أن يعطينا عنه مثلًا أو أدنىٰ إشارة)(١). فنفيُ أدنىٰ إشارة عن اللَّه تعالىٰ هو نفي القدر المشترك.

ويقول نافيًا صحة الاستدلال بالدليل اللاهوتي «الغائي»: (وإن قام الكائن الأسمىٰ في سلسلة الشروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفًا في السلسلة هذه، وسيستلزم، شأنه شأن الحلقات الدنيا التي

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.

يقف علىٰ رأسها بحثًا لاحقًا عن مبدأٍ أكثر سموًا يخضع هو له. وبالمقابل، إن شئنا أن نفصله عن هذه السلسلة وألا نضمنه من حيث هو كائن محض معقول في سلسلة الأسباب الطبيعية، فأي جسر يمكن للعقل عندها أن يقيم لكي يصل إليه، مع العلم أن كل قوانين الانتقال من المسببات إلىٰ الأسباب، بل كل تأليف وكل توسيع لمعرفتنا بعامة يطالان التجربة الممكنة وحسب، أعني فقط موضوعات العالم الحسي، ولا يمكن أن يكون لهما دلالة إلا بالنظر إليها)[(١)]. ويقول: (وحتىٰ يمكن لقانون السببية أن يؤدي إلىٰ الكائن الأول، يجب أن ينتمي هذا الكائن إلىٰ سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطًا بدوره شأنه شأن كل الظاهرات)[(٢)]. أي: أنا لو أثبتنا وجود اللَّه من جهة الحس فإنه يلزم من ذلك أن يكون اللَّه تعالىٰ مثل المخلوقات.

الرد على الشبهة:

ما قاله «كنت» غلط كبير، وهو من كبريات مثارات الأغلاط في هذه الأبواب.

فإثبات قدر مشترك بين كل موجودين ضروري، ولا يلزم منه مماثلة في قدر ولا كيف، فإذا كان اللَّه تعالىٰ موجودًا والمخلوق موجودًا فهناك قدر مشترك بين الوجودين، وهو معنىٰ الوجود، وهو أنه ضد العدم، وهو مسمىٰ اللفظ عند الإطلاق، وهذا القدر

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٩.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣١٥.

المشترك هو المشكك وهو كلي لا يوجد إلا في الذهن، وأما في الخارج فوجود كل موجود يليق به ويختص به، وإذا لم يُثبت هذا القدر المشترك لم يمكن فهم شيء عن الغائب، لذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (كون اللَّه شبيها بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين؛ لاتفاقهما على أن اللَّه تعالىٰ موجود وشيء وعالم وقادر، وعلىٰ هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود)[١].

فهذا شبه من بعض الوجوه لا من أكثرها فضلًا عن كلها، فإن التشابه من كل وجه هو التمثيل، واللَّه تعالىٰ لا مثل له ولا ند ولا سميَّ ولا كفؤ، ونفي القدر المشترك هو نفي المعنىٰ اللغوي وهو تفويض وتعطيل.

ويقول شيخ الإسلام أيضًا: (ومن الناس من يسمي هذه الأسماء «المشكّكة» لكون المعنىٰ في أحد المحلّين أكمل منه في الآخر، فإن الوجود بالواجب أحق منه بالممكن، والبياض بالثلج أحق منه بالعاج، وأسماؤه وصفاته من هذا الباب، فإن اللَّه تعالىٰ يوصف بها علىٰ وجه لا يماثل أحدًا من المخلوقين، وإن كان بين كل قسمين قدرًا مشتركًا، وذلك القدر المشترك هو مسمىٰ اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيّد بأحد المحلين تقيد به.

فإذا قيل: وجود وماهية وذات كان هذا الاسم متناولًا للخالق والمخلوق، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما.

---

(١) نقض التأسيس (١/ ٣٨٢).

فإذا قيل: وجود اللَّه وماهيته وذاته اختص هذا باللَّه، ولم يبق للمخلوق دخول في هذا المسمىٰ وكان حقيقة للَّه وحده. وكذلك إذا قيل: وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق.

فإذا قيل: وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمىٰ وكان حقيقة للمخلوق وحده. والجاهل يظن أنّ اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات، فإنه من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدرًا مشتركًا وقدرًا مميزًا، والدال علىٰ ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز.

ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن اللَّه مستحق للأسماء الحسنىٰ، وقد سمىٰ بعض عباده ببعض تلك الأسماء كما سمىٰ العبد سميعًا بصيرًا وحيًا وعليمًا وحكيمًا ورؤوفًا رحيمًا وملكًا وعزيزًا ومؤمنًا وكريمًا وغير ذلك، مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة علىٰ أن بين المسميين قدرًا مشتركًا فقط، مع أن المميّز الفارق أعظم من المشترك الجامع)[١].

وسبب غلط من غلط في هذا الباب أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فظنوا أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعنىٰ،

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٠١).

أي أن هذه الأسماء والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق إذا أطلقت بدون إضافة كما إذا قيل: «الحي، الموجود، السميع «أن ذلك موجود في الخارج وفي الأعيان لا في الأذهان فقط، وهذا سبب غلطهم فإن الأسماء المطلقة الكلية لا توجد في الخارج والأعيان وإنما توجد في الخارج والأعيان إذا أضيفت إلى معين، وتكون صفة كل موصوف تليق به.

ويقول الإمام إسحاق بن راهويه: (إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيدي، أو مثل يدي، أو سمع كسمعي، أو مثل سمعي، فهذا تشبيه. أما إذا قال كما قال اللَّه تعالى: يد وسمع وبصر ولا يقول: كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع؛ فهذا لا يكون تشبيها عنده قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى])[1].

وقد ذكر الامام أحمد أن الذين يلزمون من أثبت للَّه صفات ـ ثبوتية ـ أنهم ممثلة، أنهم إنما يريدون التعطيل المحض، وأن مقتضى قولهم وصف اللَّه بالعدم[2]. وهو لازم مذهب «كنت». وهو أصل مذهب نفاة صفات اللَّه أنهم عجزوا عن نفي وجوده فتذرعوا لذلك بنفي صفاته؛ لأن من لا صفة ثبوتية له لا وجود له ضرورة.

فيقال إن اللَّه تعالى موجود وله الصفات الثبوتية الكثيرة، لكنه

(١) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزكاة، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٩٦)، العلو للذهبي (١٢٠).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد، ص ٢٥.

ليس كمثله شيء من المخلوقات، فـ»كنت» وغيره يرون أنه إما ألا يتعين الواجب أو أنه سيكون مثل بقية المخلوقات.

فهو ينفي أن يكون الكائن الأسمىٰ محسوسًا؛ لأنه عنده مجرد فكرة، لذلك ينفي إمكان محبة اللَّه بالقلب، يقول: (حب اللَّه كونه ميْلًا أمرٌ مستحيل، لأن اللَّه ليس موضوعًا للحواس)[(١)]، ويرىٰ أنه لا يصح أن يكون فيه أدنىٰ شائبة حس أو تجربة بل أو معنىٰ[(٢)]. فنفي القدر المشترك إذا هو من أكبر أسباب أو هو السبب الرئيسي لمشاكل»كنت» التي بنىٰ عليها مذهبه.

ومما يبين بطلان كلام»كنت» تناقضه فمن العجب أن»كنت» مع نفي إثبات أي وصف ثبوتي وجودي للَّه، فهو يذهب كسلفه إلىٰ قدم المخلوقات مع كثرة صفاتها الوجودية، يقول: (والعالم الراهن سواء نظرنا إليه في لا تناهي المكان أم في انقسامه اللامتناهي يقدم لنا مسرحًا من التنوع والنظام والغائية والجمال... الخ)[(٣)].

فكثرة صفات العالم الثبوتية والمحسوسة وتجاربه لم يمنع قدمه عند»كنت».

وأيضًا فمع نفي «كنت» للقدر المشترك إلا أنه يرىٰ في مواطن أخر أن إثباته ضروري للمصلحة فقط، وهو كمذهب أهل التخييل، كابن رشد وابن سينا والفارابي ونحوهم، لأن المنبع واحد وهي

(١) نقد العقل العملي ص: ١٥٨.
(٢) انظر: نقد العقل المحض ص: ٣٣٤.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٠٩.

الفلسفة اليونانية، لكن هم يرون أنه كذب لمصلحة المخلوقين، وهو يضيف أن الواقع يستحيل أن يكون فيه تقدم أو تطور مادي أو أخلاقي بدون هذا الفرض، ومع هذا يرىٰ أنه يثبت كفكرة فقط، مع نفيه حقيقته.

يقول: (لا نستطيع أن نفكر بمفعول اللطف فيما يتعلق بسعادة الكائنات العاقلة إلا بشروط مقيِّدة للتوافق مع قداسة صفات مختلفة إلىٰ اللَّه، قد وجدنا أن كيفيتها تلائم المخلوقات أيضًا، فيما عدا أنها مرفوعة لدنْه إلىٰ أقصىٰ درجة من الكمال)[(١)].

ويقول: (لو جرد كل عنصر الشبه بين صفات الانسان المحمولة علىٰ اللَّه لما بقي لدينا سوىٰ محض الكلمة من دون القدرة علىٰ أنه يربط بها أي مفهوم يمكن أن نأمل من ورائه الحصول علىٰ توسيع لنطاق المعرفة النظرية)[(٢)].

فهو كعادته يعترف بإثبات صفات للَّه وأنها في الخالق أكمل مما هي في المخلوق، وأنه يستحيل عمل أي منفعة للناس بدون ذلك.

ومن ذلك قوله: (نحن قادرون علىٰ أن نستدل بحق من نظام العالم من غائيته ومن عظمته علىٰ صانعه الحكيم، العطوف والقدير، لكننا لا نستطيع ذلك بالنسبة إلىٰ علمه الكلي، عطفه الكلي وقدرته علىٰ كل شيء.. الخ)[(٣)]، لأن الكليات من شأن

---

(١) نقد العقل العملي ص: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٢) نقد العقل العملي ص: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٣) نقد العقل العملي ص: ٢٣٨.

العقل المحض، لكنه مع إثبات ما يثبته يرىٰ أن هذا كله (مجرد صلاحيات يمكن التسامح مع وجودها)، فهو يعترف بعدم قدرته علىٰ إنكارها إلا أنه لا يثبتها إلا للمصلحة والمنفعة فقط، فهو تناقض أو انتقل كما قيل من المثالية الخالصة إلىٰ ضرب من الواقعية المستترة أو المقنعة[1].



(١) انظر: كانت، ص: ٢٤٢.

الخاتمة

بعد انتهاء هذا الباب، فهذه بعض النتائج:

منها: أن العقل له حدوده فإذا خاض به خارج هذه الحدود انحرف، ولا غنىٰ له في الإلهيات عن الوحي، وحاجته العظمىٰ إلىٰ الوحي والنبوات، وأنه لا غنىٰ له عنها.

ومنها: قدرة اللَّه علىٰ إضلال من يشاء مع غاية الفطنة والذكاء. فـ«كنت» أثبت بالعقل أمور دنيوية عظيمة، وأنكر كون العقل يستطيع إثبات وجود اللَّه!. مع أن أدلة وجود اللَّه أعظم المتواترات القطعية من العقل والنقل والحس والفطرة والاجماع، بل لا يثبت شيء من المحسوسات إلا بإثبات وجوده سبحانه.

ومنها: معرفة حقيقة مفكري الغرب وعدم الانبهار بهم، فلو خلت فلسفاتهم من غموض المصطلحات لتبين أن ما يذهبون إليه لا يذهب إليه الطفل في مقتبل العمر.

ومنها: أنكر كنت أشهر الأدلة علىٰ إثبات وجود اللَّه «الأنطلوجي» و«الكسملوجي» و«الإلهي» لأنها تنطلق من حس وتجربة.

ومنها: أن الانطلاق من وجود المخلوقات والمحسوسات لإثبات وجود الخالق صحيح ولا يلزم منه تماثل مع المخلوق في شيء.

ومنها: أن سبب إنكاره لأدلة وجود اللَّه ثلاثة أسباب: أن اللَّه

عنده مجرد وجود مطلق بشر الإطلاق، واختلاط إثبات وجوده بمعرفة الكيفية. ونفيه للقدر المشترك.

ومنها: أن كنت لم ينكر وجود اللَّه، بل يراه ضروريا، لكن له طريقة خاصة في إثباته.

ومنها: أنه وإن أثبت ضرورة وجود اللَّه إلا أنه يراه مجرد فكرة، لا تعين له خارج الذهن ولا صفة له.

ومنها: أنه متأثر بفلسفة أرسطو والفلاسفة اليونانيين في لك، والذين نفوا صفات اللَّه بحجة نفي التركيب، ونفي ما يخالف الوحدة له ولو في التصور الذهني.



قائمة المصادر والمراجع

• الاستقامة، أحمد بن عبدالسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

• أفول الأصنام، فريدرك نيتشة، ترجمة: حسان بو رقيبة، محمد الناجي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

• إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

• البراهين العقلية على وحدانية الرب ووجوه كماله، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

• برتراند رسل، بقلم زكي نجيب محمود، دار المعارف، ضمن سلسلة: نوابغ الفكر الغربي.

• تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع، ميدان طلعت حرب، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

• التأملات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، ١٢٩٧.

• مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية، راجعها وقدم لها: محمد مصطفىٰ حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨.

• حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، نشر مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١.

• حياة مشاهير الفلاسفة، ديوجينيس اللائرتي، ترجمة وتقديم إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلىٰ للثقافة، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦م.

• خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، اسم المؤلف: عبد القادر بن عمر البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٩٨م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محمد نبيل طريفي/ اميل بديع اليعقوب.

• درء تعارض العقل والنقل، تألف: تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

• دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود حمد زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، الثالثة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

• الدوجماطيقية: وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

• الدين في مجرد حدود العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٢.

• الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٣.

• طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، المؤلف: عروسي صليحة، رسالة ماجستير في جامعة بوضياف، الجزائر، ٢٠١٦ ـ ٢٠١٧م.

• فلسفة الدين والتربية عند كنت، عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.

• الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تأليف: إ.م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥) ربيع أول ١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م.

• فلسفة كانط، أميل بوترو، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

• قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة الدكتور: فتح اللَّه محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة.

• كانت أو الفلسفة النقدية، بقلم الدكتور زكريا إبراهيم، الناشر: مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي الفجالة.

• مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

• محاضرات في المثالية الحديثة، جوزايا رويس، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٣.

• موسوعة الفلسفة والفلاسفة، تأليف: د. عبد المنعم الحفني، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية ١٩٩٩.

• موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة (١) ١٩٨٤.

• الموسوعة الفلسفية العربية، عدة باحثين، معهد الإنماء العربي، الطلعة الأولىٰ: ١٩٨٨.

• الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت.

• موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

• نظرية المعرفة عند كانت، د. عايدة عبد الحميد، بحث مقدم بكلية البنات بالقليوبية، قسم العقيدة والفلسفة.

• نقد العقل العملي، إيمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨.

• نقد العقل المحض، إيمانويل كنت، ترجمة: موسىٰ وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.

• نقد ملكة الحكم، إمانويل كنت، ترجمة: د. غانم هنا،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام. «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية». (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ).



الباب الثاني

موقف «كنت» من «الميتافيزيقا» والدين

توطئة

موضوعا «الميتافيزيقا» و«الدين» من أهم الموضوعات التي يتعلمها الإنسان، وله نزوع إلىٰ معرفتها، وقد خاض فيها كثير من الفلاسفة بمجرد العقول، مما سبب الأخطاء الكبيرة فيها، والغيبيات لا مجال للعقل لمعرفة تفاصيلها، وقد اعترف كثير من كبار الفلاسفة بذلك، قديمًا وحديثًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أنباء الغيب ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه بدون الاستهداء بهدي اللَّه، والاستضاءة بنور اللَّه الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه، مع علم كل أحد بقصوره وتقصيره في هذا الباب، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب»[(١)].

وقد كانت لـ«كنت» عناية خاصة بهذين العلمين، بل كان يقول: (لقد شاء لي حسن الطالع أن أكون عاشقًا للميتافيزيقا، ولكن معشوقتي لم تطلعني حتىٰ الآن إلا علىٰ قليل من حسنها)[(٢)].

وكذا «الدين» يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي: (عني «كنت» بفلسفة الدين عناية شديدة، تتجلىٰ فيما كرَّس لها من كتب وفصول)[(٣)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٨).

(٣) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، عبد الرحمن بدوي (٧).

بل إن «فلسفة الدين» يعود ظهورها إلىٰ العصر الحديث، وإلىٰ «كنت» في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل» حيث ظهر في كتابه هذا لأوّل مرة البحث الفلسفي للدين كمبحث فلسفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة الأخرىٰ. كما أن «كنت» من رواد «الدين الطبيعي». ومن رواد التنوير.

وقد أشغل «كنت» العقل الأوروبي والفكر الفلسفي أكثر من قرن من الزمن. فأردت في هذا البحث بيان موقفه من الميتافيزيقا، والدين، عرضًا ونقدًا في ضوء العقل والنقل.

خطة الباب: هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: موقف «كنت» من الميتافيزيقا، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف «كنت» للميتافيزيقا، وللمعرفة القبلية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنىٰ الميتافيزيقا عند «كنت»، ومنهجه في إثباتها.

المطلب الثاني: بمن تأثر «كنت» في موقفه من الميتافيزيقا.

المبحث الثاني: تعريف العقل المحض والمعرفة القبلية عند «كنت»، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المعرفة القبلية عند «كنت».

المطلب الثاني: نقد موقف «كنت» من المعرفة القبلية.

الفصل الثاني: موقف «كنت» من الدين، وفيه توطئة وثلاثة

مباحث:

المبحث الأول: أسباب موقف «كنت» من الدين.

المبحث الثاني: النتيجة التي وصل إليها «كنت» من نقده للدين.

المبحث الثالث: نقد موقف «كنت» من الدين.

وهذا أوان الشروع في البحث مستعينا باللَّه تعالىٰ.



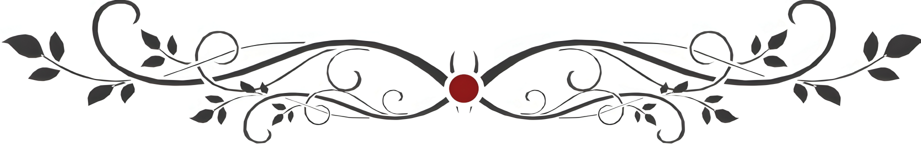


الفصل الأول

موقف «كنت» من الميتافيزيقا

المبحث الأول

تعريف كنت للميتافيزيقا والمعرفة القبلية



المطلب الأول
معنى الميتافيزيقا عند «كنت»، ومنهجه في إثباتها

✍ توطئة:

قبل ذكر معنىٰ الميتافيزيقا عند «كنت» أذكر تعريف الميتافيزيقا:

فكلمة ميتافيزيقا تعريب للكلمة اليونانية (تامتافوسيكا) ومعناها: ما بعد الطبيعة. ومعناها عند أرسطو «الفلسفة الأولىٰ» وأحيانًا يسميها «الإلهيات»؛ من حيث أنها في بحثها في المبادئ الأولىٰ والعلل لا تستمر إلىٰ غير نهاية، بل ترىٰ ضرورة التوقف عند موجود أول. وموضوعها الأساسي هو «اللَّه» تعالىٰ. ثم صار معناها عند المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد هو: «البحث في الوجود بما هو وجود». وسماها الفلاسفة الإسلاميون «الفلسفة الأولىٰ» وهي أشرف الفلسفة وأعلاها، ويسميها ابن رشد «علم ما بعد الطبيعة». وعرفه ديكارت تعريفًا أرسطاليًا خالصًا، ويسميها الفلسفة الأولىٰ كما فعل أرسطو[١].

---

(١) أنظر هذا ملخصًا من: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي: (٢/٤٩٣ - ٤٩٧).

وسأتناول بعون اللَّه هذا المطلب في عدة مسائل:

١- معنى الميتافيزيقا عند «كنت»:

ثم جاء «كنت» فعرَّف الميتافيزيقا بأنها: (المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تمامًا والمترفِّعة عن دروس التجارب، استنادًا إلىٰ مجرد أفاهيم[(١)])[(٢)].

فجعلها لا تكون علمًا حتىٰ تكون مؤسسة علىٰ المبادئ الأولىٰ لمعرفتنا. وتستند إلىٰ نقد العقل، ومنهجها تحليليٌّ، وهو في الأساس المنهج الذي أدخله نيوتن في الفيزياء.

وهو لا يقصد بالتجربة إثبات الميتافيزيقا بالتجارب، وإنما يريد إثبات الميتافيزيقا بدون أي قدر مشترك مع المحسوس، وهذا أهم سبب بنىٰ عليه فلسفته، ومن أكبر أسباب أغلاطه[(٣)].

والذي شغل «كنت» من الميتافيزيقا ثلاثة أشياء، يقول: («اللَّه»، و«الحرية»، و«خلود النفس» هي تلك المهام التي هدفت استعدادات الميتافيزيقا كافَّة نحو حلها، بما هي غايتها الأخيرة والوحيدة)[(٤)].

فاجتهدَ في محاولة إثبات هذه الثلاثة الأشياء بطريقة العقل

---

(١) أي: مفاهيم عقلية.

(٢) . نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٣٣).

(٣) عرفت بذلك بالتفصيل في بحث لي بعنوان «أدلة وجود اللَّه عند كنت عرض ونقد». وهو مقدم للتحكيم في إحدىٰ جامعاتنا.

(٤) نقد ملكة الحكم، إمانويل كنت (٤٤٢ ـ ٤٤٧)؛ وانظر: نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٧)؛ نقد العقل العملي، إيمانويل كنت (٤٦).

المحض النظري التأملي، وهو التصور، وهو محاولة إيجاد معرفة قبلية فيها، ونفىٰ أن تكون البشرية إلىٰ عصره وجدت دليلًا صحيحا لإثبات الميتافيزيقا[(١)]، لذلك هو يعتبر طريقته ثورة في الميتافيزيقا كثورة «كوبرنيكوس» في الفلك[(٢)].

٢- بعض كلام «كنت» يبين مراده ودافعه ومشروعه الأساسي في الميتافيزيقا:

يقول عن طريقته أنها: (محاولة تغيير أسلوب الميتافيزيقا السابق بالقيام بثورة كاملة فيها اقتداء بعلماء الهندسة والطبيعة، هي إذًا شغل نقد العقل النظري المحض هذا)[(٣)].

ويقول: (فإذا لم يكن من الصعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيزيقا مُسستمةً[(٤)] علىٰ ضوء نقد العقل المحض، فإن ذلك

---

(١) انظر: نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٨).

(٢) يقول د. عبدالمنعم الحفني: (ثورته التي شبهها بثورة كوبرنيق هو أنه «جعل الأشياء تدور حول الفكر بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الأشياء»). «موسوعة الفلسفة»، د. عبدالمنعم الحفني (١١١٩/٢). ويقول «برتراند رسل: («كنت» قد استحدث ما أسماه (ثورة كوبرنيكية) في هذا الميدان [ميدان المشكلة النقدية]، ذلك أنه بدلًا من أن يحاول أن يفسر المفاهيم العقلية علىٰ أساس التجربة كما فعل «هيوم» شرع في تفسير التجربة علىٰ أساس المفاهيم العقلية) حكمة الغرب (١١٠/٢ ـ ١١١)، وانظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١١١٩/٢).

(٣) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٣٥).

(٤) مصطلح «سستام» و«ترسندالي» عند «كنت» أي: معرفة عقلية قبلية محضة غير معتمدة علىٰ التجربة. وتسمىٰ «المثالية المتعالية».

سيكون هدية لا يستهان بها)[(١)] . ويسمي هذا بالمشروع الضخم[(٢)] .

ويقول : (فلنجرِّب إذا مرة واحدة ؛ ما إذا كنا نستطيع أن نحل مهام الميتافيزيقا بصورة أحسن ، بأن نفترض أن على الموضوعات أن تنتظم هي وفقًا لمعرفتنا ، وهو ما يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشده من إمكان معرفة قبلية بهذه الموضوعات)[(٣)] .

ويقول ـ بعد أن بين أن فلاسفة اليونان تقدموا بهذه المعرفة في الرياضيات والفيزياء ، وكذا علماء الطبيعة : (أما الميتافيزيقا وهي المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تمامًا والمترفعة عن دروس التجارب استنادًا إلى مجرد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس كما في الرياضة) والمعرفة التي على العقل من ثم أن يكون فيها تلميذ نفسه ، فلم يحالفها الحظ حتى الآن ، كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة)[(٤)] .

ويقول «كنت» عن ثورته هذه : (النداء الموجه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعًا . . إلا أني أفهم بذلك نقدًا ، لا للكتب والسساتيم بل لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة ؛ وبالتالي ، الفصل في مسألة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة ، وتعيين مصادرها

---

(١) نقد العقل المحض ، إيمانويل كنت (٣٩) .

(٢) المصدر السابق (٤٧) .

(٣) المصدر السابق (٣٤) .

(٤) المصدر السابق (٣٣) .

ونطاقها وحدودها، وكل ذلك بناء علىٰ مبادئ)[١].

فيختبر العقل: هل يمكن به إيجاد اساس للميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا إلىٰ زمنه ـ في نظره ـ بمعزل عن هذا الأساس.

فالميتافيزيقا ـ عند «كنت» أحوج لهذه الطريقة من غيرها؛ يقول: (مع أنها أقدم من أي معرفة عقلية أخرىٰ، ومن أنها ستبقىٰ، حتىٰ لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجة بربرية ماحقة، ذلك أن العقل يتعثر في الميتافيزيقيا باستمرار)[٢].

فهذا هو مشروع «كنت» الضخم.

٣- ما نتيجة عرض «كنت» الميتافيزيقا على العقل المحض:

المفاجأة أن «كنت» وصل ـ بعد عرض الميتافيزيقا علىٰ العقل المحض ـ لنتيجة سلبية غير متوقعة وهي أن العقل المحض عاجز تمامًا عن إثبات الميتافيزيقا، يعني إلحاد العقل المحض، وجعله عاجزا سلبيًا، وأثبت كل ذلك بالعقل، فأثبت بالعقل عجز العقل، وهو مالم يسبقه أحد ممن أثبت المعارف القبلية، يقول «كنت»: (يجب علينا نحن ألا نأخذ السلاح بأيدينا فعلًا من جديد إلا لكي نبحث عن مفاهيم «اللّٰه» و«الحرية «و»الخلود» التي لم يجد العقل التأملي النظري ضمانة كافية لإمكانيتها)[٣].

ويقول: (العقل المحض الذي كان يبدو في البداية، أنه يعدنا

(١) المصدر السابق (٢٦ ـ ٢٧).
(٢) المصدر السابق (٣٣).
(٣) نقد العقل العملي، إيمانويل كنت (٤٦).

بما لا يقل عن توسيع معارفنا إلىٰ أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن إذا ما فهمناه جيدًا، سوىٰ مبادئ تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال الأمبيري[(١)] للفاهمة، بالطبع)[(٢)]؛ لأنه لا يمكن عنده إثبات وجود اللَّه إلا بالانتقال من الحس، والعقل ليس مجاله الحس، يقول: (فإذا كان [الدليل اللاهوتي] هذا نفسه ممتنعًا، فلن يبق هناك قط أي دليل كاف يمكن أن يستمد من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترسندالية[(٣)].. إذ كيف يمكن لتجربة أن تعطي ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إن خاصية الفكرة هو بالضبط أنه لا يمكن لأي تجربة أن تكون مطابقة لها)[(٤)].

---

(١) الاستعمال الأمبيري ضد الاستعمال القبلي «الأولي» يراد به الحكم فالقبلي: هو الثابت لدىٰ العقل قبل التجربة، و«البعدي» الأمبيري: الحكم الثابت لدىٰ العقل بعد التجربة. انظر: نظرية المعرفة عند كانت، د. عايدة عبد الحميد، (٧٥٢).

(٢) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٣٤١).

(٣) هذا وصف من كانت ـ المعروف بكثرة المصطلحات ـ لمشروعه في الأحكام التركيبية القبلية يسميه «ترنسندنتالي» فهو لا يقتصر علىٰ تسمية فلسفته «نقدية» بل يضيف هذا اللقب، وترجمها المترجمون العرب إلىٰ عدة مصطلحات كـ: «المتعالية» و«الجوانية» و«التحليلية»، «إذ أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريق معرفتنا للأشياء من حيث أنها ممكنة قبليًا»، ويرىٰ أصحاب الموسوعة الفلسفية المختصرة (ص٣٣٢)، أن يترجموها بلفظ «الأصلانية» أي التعمق إلىٰ الأصول.

(٤) نقد العقل العملي، إيمانويل كنت (١٢٠).

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (وينتهي [أي: «كنت»] إلىٰ أن من المستحيل علىٰ العقل النظري البرهنة علىٰ وجود اللَّه بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلىٰ الوجود الفعلي له)[١].

ويقول: (وهكذا ينتهي «النقد» الكنتي إلىٰ رفض موقف المنكرين لوجود اللَّه، وكذلك رفض موقف الدوجماتيقيين المثبتين لوجود اللَّه بطريق العقل النظري المحض)، وبعبارة أخرىٰ: (إنه إذا كان من المستحيل علىٰ العقل النظري [عند كنت] أن يبرهن عقليًا علىٰ وجود اللَّه، فإنه من التحكم والتعسف أيضًا إنكار وجود اللَّه بطريقة دوجماتيقية)[٢].

وهذه حقيقة السوفسطائية اللاأدرية. لذلك يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (ونحن علىٰ الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المثقفين العصريين نعدُّ السد الذي أقامه بين عقله النظري وبين الاعتراف بوجود اللَّه الواجب الوجود والذي هو من آثار قدرة اللَّه وحكمته اللتين بهما يضل من يشاء ويهدي من يشاء، عيبا علىٰ الرجل متغلبًا علىٰ عظمة مركزه. فلينظر المفتونون منا بالغرب وبعقول علمائه كيف تضل هذه العقول البعيدة النظر في أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به اللَّه أن

---

(١) موسوعة الفلسفة، بدوي عبد الرحمن (٢/ ٢٨١).

(٢) إيمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي (٣٥٤، ٣٤٢)؛ موسوعة الفلسفة، بدوي عبد الرحمن (٢/ ٢٨١).

تصل إليه من المسائل الإلهية)[١] .

يقول «ول ديورانت» عن كتاب «نقد العقل المحض» : (هنا كتاب واسع يقع في ثمنمئة صفحة، يحاول وضع حل لجميع مشاكل الميتافيزيقا وإنقاذ العلم والدين. ماذا أنجز هذا الكتاب في الحقيقة. لقد دمَّر عالم العلم البسيط وحدد من مداه حتمًا إن لم يكن في درجته، لقد حصره في عالم الظواهر السطحي، فإن تجاوز هذا العالم انتهىٰ أمره بالتناقض. وهكذا (أنقذ) العلم.

ويتناول كانت بفصاحة وبلاغة في جزء من كتابه موضوع الدين وحرية الروح وخلودها والخالق فيقول، إنها لا يمكن للعقل إثباتها وإقامة الدليل عليها. وبهذا فقد «أنقذ» الدين أيضًا. . ولا غرابة أن رفض رجال الدين في ألمانيا هذا الإنقاذ للدين الذي قدمه لهم كانت. . . ولا غرابة أن قارنَ «هيني» بين «كانت» النحيل البنية و«روبسبير» المخيف فقال ان روبسبير لم يقتل إلا ملِكًا واحدا وبضعة آلاف قليلة من الفرنسيين ـ هي جريمة قد يتسامح فيها الرجل الألماني، أما «كانت» فقد قتل اللَّه وقوَّض أعظم الأركان والدعائم الغالية التي يقوم عليها بناء اللاهوت)[٢] .

وقد أثار تقرير هذه السلبية للعقل خصوم «كنت» حتىٰ من الفلاسفة، يقول الدكتور زكريا إبراهيم : (ولكن أليس هذه النتيجة

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري (٢/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤) .

(٢) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٧ ـ ٣٤٨) .

التي انتهىٰ إليها «كانت» من كل نقده للعقل النظري الخالص مجرد نتيجة سلبية محضة؟ أو بعبارة أخرىٰ، ألم يكرِّس «كانت» كل جهوده لبيان استحالة الميتافيزيقا باعتبارها علمًا، وكأن كل مهمة العقل عنده إنما تنحصر في التنكر لذاته والاعتراف بعجزه، بل حتىٰ لو نظرنا إلىٰ نقائض العقل الخالص، ألسنا نلاحظ أن «كانت» كان أميل إلىٰ قبول النقائض منه إلىٰ التسليم بالقضايا؟ كل تلك اعتراضات أثارها خصوم الفلسفة الكانتية في وجه نقد العقل النظري، علىٰ اعتبار أنه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنىٰ الموجود لدىٰ ديكارت وليبنتس وفولف لهذه الكلمة. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أنكر كانت وجود حدس فائق للحس، وكيف جعل من الذهن والعقل صورتين خاويتين لا تنطويان علىٰ أية مادة خاصة بهما)[(١)].

فـ«كنت» ذهب إذًا إلىٰ الغلو في تجهيل العقل، في هذه مجال «الميتافيزيقا»، وهو مضاد للمذاهب التي غلت في العقل وألهته، وأدخلته في مجالات ميتافيزيقية لا يدركها. والحق وسط بين هذين المذهبين.

٤- خطأ كنت في عرضه «الميتافيزيقا» على العقل المحض:

الملاحظ أن «كنت» عكس قضية الاستدلال علىٰ الميتافيزيقا؛ فإن ما يقتضيه العقل هو إبعاد الميتافيزيقا عن طرق الفيزياء والطبيعة والرياضيات[(٢)] ـ كما أراده هو لها ـ لأنها فوق مدارك

---

(١) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (١١٥).

(٢) وانظر: نقد العقل العملي، إيمانويل كنت (٢٣٦ ـ ٢٣٧).

العقل، كما اعترف كبار الفلاسفة أنه لا يمكن الوصول في الميتافيزيقا لليقين إلا عن طريق النبوات.

قال «أفلاطون»: (إن الإلهيات لا يوصل فيها إلىٰ اليقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولىٰ، يعني الظن، فيكفينا الظن الذي كان أولًا، فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها)[(١)].

ويقول ابن تيمية: (علىٰ أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلىٰ اليقين في عامة المطالب الإلهية؛ وإذا كان هذا هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات علىٰ ما هو عليه)[(٢)].

وقال: (وقد ذكرنا في غير هذا الموضع مقالة أساطين الفلسفة من الأوائل؛ أنهم قالوا: العلم الإلهي لا سبيل فيه إلىٰ اليقين، وإنما يتكلم فيه بالأولىٰ والأحرىٰ والأخلق، ولهذا اتفق كلُّ من خبر مقالة هؤلاء المتفلسفة في العلم الإلهي أن غالبه ظنون كاذبة وأقيسة فاسدة، وأن الذي فيه من العلم الحق قليل)[(٣)].

٥- سبب وصول «كنت» إلى هذا الموقف السلبي للعقل من «الميتافيزيقا»:

اختلفت الآراء حول مذهب «كنت» في عدم إمكان الوصول الىٰ الميتافيزيقا بالعقل؛ ووجود التناقضات والمصادرات في مذهبه.

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (٥١٧).
(٢) الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، ابن تيمية (٩٨).
(٣) الاستقامة، ابن تيمية (١/٧٩).

فقيل:

١ ـ إنه أراد من الأساس التحايل لإسقاط الميتافيزيقا، فيتهمه «شوبنهاور» أنه كان منافقًا، لكنه تردد في هدم إيمان الناس إشفاقًا علىٰ الأخلاق العامة من أن يصيبها الدمار. ويقول الدكتور زكريا إبراهيم: (إنه لا موضع للشك في أن «كنت» قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا الإيقانية التي ظهرت منذ عهد «أفلاطون» و«أرسطو» حتىٰ «ليبنتس» و«فولف»)[(١)]. والقول بشكه ونفاقه ليس بعيدًا، لكن وجهة النظر هذه يردُّها «ول ديورانت»، و«أميل بوترو» ويريان أنها تهمة.

٢ ـ ويرىٰ بعض الدارسين لـ «كنت» أنه غيَّر فِكرَه بعد دراسته، وتحول تحولًا ملحوظًا[(٢)].

٣ ـ ويذهب «ول ديورانت» إلىٰ أن السبب فيما ذهب إليه «كنت» هو تأثره بـ «روسو» الذي قرر أن العقل يقود إلىٰ الإلحاد، فرأىٰ إنقاذ الدين من العقل، بكون الميتافيزيقا ليست من وظائف ولا مجالات العقل المحض، وهو ما أثار عليه رجال الدين[(٣)].

٤ ـ ويرىٰ بعض المفكرين أن «كنت» متناقض في كثير مما ذهب إليه، يقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (مفتاح كل سر في مذهب «كانت»

---

(١) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٨٣).

(٢) انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو (٢١).

(٣) انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو (٢١)؛ قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٥، ٣٧١).

الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلىٰ حد التناقض مع نفسه، لكونه من ناحية ضامنًا لكون العلم الحديث المبني علىٰ التجارب الحسية الكافية يفيد اليقين، وضرورة اليقين، ومن ناحية أخرىٰ قائلا بأن كل ما نشاهده من الحادثات ونجربه من الواقعات عبارة عما يحصل في أنفسنا من التمثلات والتكيفات، فنحن بهذه التمثلات التي نسميها إدراكات متعلقة بعالم الكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه في الخارج عن أذهاننا، بل في أذهاننا نفسها، ولولا الإدراك لانتفىٰ العالم. وهذا كله يدل علىٰ عدم وجود العالم الخارجي في نفس الأمر ولا الحادثات المشهودة فيه، أو علىٰ الأقل علىٰ عدم علمنا به، وبما فيه غير الصور الحاصلة منه في أذهاننا، فلا علم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوىٰ العلم اليقيني والضروري ودعوىٰ إنقاذ العالم من الحسبانية[1] في فلسفة «كنت»! ومن مواضع الغموض والاضطراب في فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجي عند انتفاء الادراك وهو مخالف لبدائه العقول)[2].

ونقول: إن كون الميتافيزيقا فوق مدارك العقل لا يعني أن العقل لا يؤمن بها، ولا نذهب مذهب «كنت»؛ إلا أن العقل يحتاج من يعلمه إياها، ويعلمه كيف يؤمن بها.

---

(١) الحسبانية هي القائلة بتعذر الحصول بالعقل علىٰ اليقين، فهي عدوة اليقين، كما فسرها بذلك الشيخ مصطفىٰ صبري.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري (٢/٢٦٦ ـ ٢٦٧).

وخلاصة هذه المسألة: أن الميتافيزيقا عند «كنت» هي: (المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تمامًا والمترفِّعة عن دروس التجارب، استنادًا إلىٰ مجرد أفاهيم). وأنه يريد دراستها بطريقة جديدة يجعلها ثورة في ذلك كثورة «كوبرنيق» وهي دراسة الميتافيزيقا بواسطة العقل المحض النظري التأملي، وهو التصور، وهو محاولة إيجاد معرفة قبلية فيها. وقد وصل «كنت» إلىٰ امتناع كون العقل المحض يمكنه البرهنة علىٰ الميتافيزيقا أو جود اللَّه. وسبب هذه النتيجة السلبية هو إدخال العقل في غير مجاله، وما هو فوق مداركه.





المطلب الثاني

بمن تأثر «كنت» في موقفه من الميتافيزيقا

أخذ «كنت» المعرفة القبلية في الميتافيزيقا من طريقين؛

الطريق الأول ـ وهو الأساس ـ: فلاسفة اليونان، إلا أنهم استعملوها في الرياضيات، وهو يريد أن ينقل التجربة إلىٰ الميتافيزيقا، وهو ما يزعم أنه لم يسبق إليه، يقول «كنت»: (لقد سلَكت الرياضة درب العلم الآمنة منذ عصور موغلة في القدم، بقدر ما يمتد تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب.. وإن ذاك التحول أحدثته ثورة أنجزها رجل واحد، خطرت علىٰ باله فكرة موفَّقة من خلال محاولة قام بها، ومنذ ذلك الحين أصبح السبيل الذي يجب أن يتبع واضحًا، ولم يعد يمكن إخطاؤه، وغدت درب العلم الآمنة مرسومة لكل العصور، وإلىٰ أَبعاد لا متناهية، ولم تصل إلينا لا قصة تلك الثورة في نمط التفكير، ولا قصة ذلك السعيد الذي أنجز تلك الثورة، التي تفوق أهميةً اكتشاف الطريق حول الرأس المشهور(١). لكن الأسطورة التي نقلها إلينا «ديوجين اللايريسي» والتي يذكر فيها

---

(١) يقصد: رأس الرجاء الصالح.

اسم المخترع المتوهم لأدق عناصر البراهين الهندسية، والتي حسب الحكم العامي لا تحتاج حتىٰ إلىٰ برهان؛ تدل علىٰ أن ذكر التغير الناتج عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الطريق الجديدة كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهمية ما جعلها ذكرىٰ لا تنسىٰ. فأول من برهن المثلث المتساوي الساقين (سواء كان يسمىٰ «طاليس» أم أيًا كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يقتفي أثر ما يلاحظه في شكل المثلث أو في مجرد أفهومه، كما لو أن عليه أن يتعلم مما يلاحظه خصائص الشكل، بل أن يولد هذا بواسطة ما يتصوره هو فيه قبليًا وفقًا لأفاهيم، وما يبرهنه (بواسطة البناء)، وأن عليه إذا أراد التأكد من معرفة شيء قبليًا ألا يضيف إلىٰ الشيء سوىٰ ما يترتب بالضرورة علىٰ ما وضعه هو في الشيء وفقًا لأفهومه)[١].

ويقول: (جميع المبادئ الهندسية، مثال: مجموع زاويتين في المثلث هو أكثر من الثالثة، ليست مستنتجة البتة من أفاهيم عامة للخط وللمثلث، بل من الحدس، وذلك قبليا وبيقين ضروري)[٢].

ففرضية العقل القبلي هذه يزعم «كنت» وأنه بسبب عدم اكتشافها في الميافيزيقا جعلت الميتافيزيقا في حالة شك وتناقض وقلقة جدًا[٣]، قد أخذها من هذا الرياضي اليوناني، ومن هذه الفكرة التي لمعت في رأسه، وهو ألا يقتفي أثر ما يلاحظه في شكل

(١) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٣٣).
(٢) المصدر السابق (٦١).
(٣) المصدر السابق (٥٢ ـ ٥٣).

المثلث الحسي أو في مجرد أفهومه الناتج عن التجربة، بل أن يولد هذا بواسطة ما يتصوره هو فيه قبليًا، وأن عليه إذا أراد التأكد من معرفة شيء قبليًا ألا يضيف إلىٰ الشيء سوىٰ ما يترتب بالضرورة علىٰ ما وضعه هو في الشيء وفقًا لأفهومه.

ويذهب «كنت» أن هذا الطريق وُجد أيضا في علم الطبيعة وإن كان ذلك متأخرًا، أي بدءا من «فرانسيس بيكون» ثم «جاليللو»، وهو يرفض أخذ العلم عن طريق التلقي، بل علىٰ العقل ألا يرىٰ إلا ما يولده هو وفقًا لخطته، ولا يدع نفسه أيضًا ينقاد بحبال الطبيعة وحدها، ويرىٰ أن هذا هو درب العلم الآمن الذي يعتبر ثورة في الفيزياء[(١)].

الطريق الثاني: تأثر «كنت» في هذا بـ«هيوم»، يقول: (ما قمت به من نقد العقل المحض، فصحيح أن التعليم الهيومي الشكِّي كان هو الذي تسبب به، لكنه ذهب إلىٰ أبعد منه بكثير واهتم بمجال العقل المحض النظري بكامله في استعماله التركيبي. ولم يكن باستطاعة هذا الرجل ثاقب الذهن القبول بأقل من أصل تجريبي لهذا المفهوم)[(٢)].

وقد اشتهر عن «كنت» قوله: (لقد أيقظني هيوم من سُباتي الدوجماطيقي)[(٣)].

---

(١) المصدر السابق (٣٣).
(٢) المصدر السابق (١١٥).
(٣) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٢)؛ حكمة الغرب، برتراند رسل =

والذي أخذه «كنت» من «هيوم»[(١)] هو رأي هيوم في أن السببية لا يمكن أن تستمد من التجربة، وأن التجربة لا تولِّد الضرورة، لكنه خالفه في النتيجة[(٢)]، يقول «برتراند رسل»: (وهناك مثل آخر هامّ هو مبدأ السببية، فقد تعثَّر التفسير الذي قدمه «هيوم» أمام عقبة الارتباط الضروري، الذي يبدو مستحيلًا في إطار نظرية الانطباعات والأفكار. أما عند «كنت» فإن السببية مبدأ تركيبي قبلي، وليس وصف السببية بأنها قبلية إلا تأكيدًا لرأي «هيوم» القائل إنها لا يمكن أن تستمد من التجربة، ولكن «كنت» لم يصفها بأنها عادة تتحكم فيها شروط خارجية، وإنما نظر إليها علىٰ أنها مبدأ معرفي)[(٣)].

= (١٠٨/٢)؛ موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم الحفني (٢/ ١١١٥)، يشرح ذلك «مراد وهبة» يقول: (اللفظ الأول مشتق من اللفظ اليوناني «دوجما» ويعني الالتزام بعقيدة إلىٰ حد التعصب، أي إلىٰ حد الرفض المطلق لنقيضها، ومن ثم يتوهم صاحب هذا المعتقد أنه مالك الحقيقة المطلقة، أما اللفظ الثاني وهو «السُبات» فيعني طبيًا، حالة يفقد فيها الإنسان وعيه فقدانًا تامًا، ومعنىٰ ذلك أن الدوجماطيقي في حاجة إلىٰ مَنْ يوقظه من أجل أن يسترد وعيه المفقود، وإذا ما استرده تحرر من الدوجماطيقية). من مقال لمراد وهبة في جريدة «المصري اليوم» السبت بتاريخ: ٣٠ ـ ٠٤ ـ ٢٠١١م؛ بعنوان (اليقظة من السُبات الدوجماطيقي).

(١) انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو (١١٣)؛ طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية عروسي صليحة (٢٠ ـ ٢١).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٢٥)؛ الموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤).

(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١١٠ ـ ١١١).

وقد انتُقد «كنت» في مسايرة «هيوم»، في هذا الفهم لمبدأ العلية، وأن هذا يخالف ما أثبته العلم في العلاقات بين الظواهر الطبيعية، يقول د. زكريا إبراهيم: (وهكذا نرىٰ أن «كانت» قد جانب الصواب حين ساير «هيوم» في فهمه لمبدأ العلية؛ لأن هذا الفهم الخارجي المحض لا يتفق في شيء مع ما يتطلبه التحليل العلمي الدقيق للعلاقات الدفينة القائمة بين الظواهر الطبيعية... وهكذا يتبين لنا أن نظرية كانت في الصور الأولية تستند إلىٰ فرض مسبق خاطئ؛ ألا وهو القول بوجود أحكام تأليفية أولية مزعومة)[١].



(١) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٥٣ ـ ٢٥٤).

المبحث الثاني

تعريف العقل المحض القبلي

عند «كنت»

توطئة

سبق بيان هدف «كنت»، وهو كما يقول: (أن يقيم براهين قاطعة بالاعتماد على مبادئ قبلية)[(١)]. وهذا مشروعه الأساس، والمعرفة القبلية هي مراده بالعقل المحض، فكان هذا المبحث للتعريف به.



(١) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٠).



المطلب الأول

معنى المعرفة القبلية عند «كنت»

يُعرِّف «كنت» المبادئ أو المعرفة القبلية بأنها: (نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتىٰ عن جميع الانطباعات الحسية)[(١)]، وهذه المعارف القبلية عنده هي أفاهيم معطاة من غير موضوعات سابقة، وهي تتراءىٰ للعقل كما يقول «كنت»: (دون أن يدري.. ومن دون أن يعرف المرء كيف توصل إليها، بل حتىٰ من دون أن يخطر علىٰ البال مثل هذا السؤال)[(٢)]. ويقول: (العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما علىٰ نحو قبلي تمامًا)[(٣)].

وسميت قبلية أي: قبل التجربة. فهو العقل في تفكيره ومعرفته السابقة علىٰ التجربة[(٤)]. وجعل «كنت» علامتين لجعل المعرفة قبلية؛ وهما «الضرورة» و«الكلية» هما العلامتان عنده الأكيدتان علىٰ معرفة قبلية[(٥)]. يقول: (الضرورية والكلية الصارمة هما

(١) المصدر السابق (٤٥).
(٢) المصدر السابق (٤٨).
(٣) المصدر السابق (٥٤).
(٤) انظر: قصة الفلسفة، وول ديورانت (٣٣٣).
(٥) انظر: إيمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي (١٧٦)؛ وانظر: فلسفة كانط، =

ميزتان موثقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما بالآخر ارتباطا لا ينفصل)[(١)]. ومما ينقض هذا المبدأ من أساسه: أنه توجد معارف ضرورية جزئية وهي أيضًا قبلية.

وإثبات المعرفة القبلية هذه متسق مع المدارس المثالية، بخلاف المادية التي تنطلق من الواقع المحسوس، ولا تقبل أي شكل من أشكال المعرفة القبلية[(٢)]. والفرق بين «كنت» والمدارس السابقة التي أثبتت العقل القبلي كأفلاطون وغيره أن «كنت» أخرج إمكان إثبات الميتافيزيقا بالعقل المحض القبلي بخلاف تلك المدارس[(٣)].

وحين التأمل في مراد «كنت» بالعقل المحض، وبالأمثلة التي ذكرها لإثبات وجوده، فهو يريد به تلك الأفكار التي تأتي في الخيال حين التأمل في مسألة من غير أن يدري من أين أتته تلك المعارف والأفكار، وقد ذكر مثالًا علىٰ العقل المحض أو المعرفة القبلية؛ يقول: (ولنأخذ القضية «كل ما يحدث له سببه»؛ فمع أني أفكر في الأفهوم «ما يحدث» وجودًا يسبقه زمن ما.. الخ، ومع أني مع ذلك أشتق أحكاما تحليلية، إلا أن الأفهوم «سبب» هو خارج ذلك الأفهوم تمامًا، وهو يدل علىٰ أمر مختلف عن «ما يحدث»، وهو إذن غير متضمن البتة في هذا التصور الأخير، فكيف نتوصل لنقول إذًا علىٰ «ما يحدث بعامة» شيئًا مختلفا عنه تمامًا، ولنعرف

= أميل بوترو (٣٥، ١١٣).

(١) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٦).

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، يوسف سمرين (١٤).

(٣) انظر: السابق (٢٨).

الأفهوم «سبب» علىٰ الرغم من أنه غير متضمن فيه، بوصفه عائدا إليه وبالضرورة أيضًا؟ ما هو هنا هذا المجهول «س» الذي تستند إليه الفاهمة عندما تظن أنها تجد خارج الأفهوم «أ» محمولًا «ب «غريبًا عنه وتحسبه مع ذلك مربوطا به؟ إنه لا يمكن أن يكون التجربة؛ لأن المبدأ المشار إليه يضيف التصور الثاني إلىٰ الأول لا بكلية أكبر وحسب، بل أيضًا بقول الضرورة، وبالتالي قبليًا تماما وبمجرد أفاهيم)[١].

فهذا المثال الذي يُثبت به ويعرِّف به «كنت» المعرفة القبلية التي قبل كل تجربة، وهو كون العقل يبحث عن «ما يحدث» من الجملة السابقة فيتبادر إليه «سبب»، ويزعم أن ذلك ليس من التجربة، وإن بدأ معها.

وبأدنىٰ تأمل يظهر خطأ «كنت» هنا، فإن تبادر مفهوم «سبب» يأتي للعقل ضرورة في مثل هذا المثال، وسببه التجارب السابقة والاستقراء التي بها عرف أن ما يحدث لا بد أن يكون له سبب. فيأتي هذا للعقل من غير استدعاء ولا استدلال كحال الضرورات. وهكذا سائر الأمثلة التي ضربها «كنت» في الزمان أو المكان أو غيرهما هي من هذا القبيل. لذلك يقول «برتراند رسل»: (إن حجج كنت ـ في مسألة الزمان والمكان ـ علىٰ وجه العموم ـ تتسم بقدر من التعقيد ـ وليست مقنعة تمامًا)[٢].

---

(١) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٥٠).

(٢) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١١٢).

فهو يرىٰ أن المكان مثلًا لو جُرد مفهومه التجريبي عن الجسم من كل ما ينطوي عليه من عناصر تجريبية؛ مثل اللون والصلابة واللين والثقل، فإنه سيقدر لي محو الجسم نفسه بالتجريد، إلا أنه لا يستطيع أن يمحو المكان الذي كان الجسم يشغله، وبهذا يستنتج أن مفهوم المكان مستقر قبليًا في المعرفة(١).

و«كنت» يرىٰ أن سبق المعرفة للتجربة سبق منطقي فقط، لا واقعي(٢)، لأنه يرىٰ أن (معارفنا تبدأ مع التجربة.. لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيًا علىٰ التجربة بل تبدأ معها)(٣)، ويقول: (لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا علىٰ التجربة، بل معها تبدأ جميعًا)(٤).



(١) وانظر بعض الأمثلة التي ذكرها «كنت» في نقد العقل المحض (٥١)، وانظر: موسوعة الفلسفة، بدوي عبد الرحمن (٢: ٢٧٥)؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين (٣٣٣).

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، يوسف سمرين (ط١، دار فارس، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م) (١٤).

(٣) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٥).

(٤) المصدر السابق (٤٥).



المطلب الثاني
نقد موقف «كنت» من المعرفة القبلية

حين التأمل في المفاهيم التي سماها «كنت» معارف قبلية يتبين أنها إما ضرورة تخطر على العقل حين الربط بين الأسباب، والضرورات هي: (ما يلزم العقل لزومًا لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلًا)(١)، أو لأن العقل يتذكرها بسبب ذكر ما يقاربها ويناسبها، أو هي من الفطرة، ومن بدهيات العقول التي تُعرف بأنها: (العلوم الأولية التي يجعلها اللَّه في النفوس ابتداء بلا واسطة)(٢)، ومن أوليات المعارف، أو يلهمها اللَّه العبد.

وقد تنبه لهذا «برتراند رسل: فقال: (ومن الواضح أن هذه المبادئ فطرية بالمعنى الذي قال به «ديكارت»، وإن لم يكن «كنت» قد قال بذلك)(٣).

فكون «كنت» لم يعرف سبب هذه الأشياء التي تخطر على العقل لا يعني أنها معارف للعقل من غير أي سبب. وكون بعض معارف العقل لم يُعرف سببها لا يعني أنها ليس لها سبب سابق على

(١) انظر: التعريفات، الجرجاني (١١٧).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/ ٧١).
(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/١٠٩).

التجربة؛ لأن عدم علم السبب ليس علمًا بالعدم.

فما وصل له «كنت» إذًا في تعريف العقل القبلي المحض أنه سمىٰ البدهيات أو الضرورات أو الفطرة بالعقل القبلي؛ لذلك يستحيل أن يخطر علىٰ العقل معرفة ليس لها سبب.

وبعض هذه المعارف هي من إلهام اللَّه تعالىٰ، أو تعليمه كما علم آدم الأسماء كلها، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]. فبين تعالىٰ أن ما يحصل للإنسان بطرق المعرفة كلها وهي السمع ـ ومنه النقل ـ، والبصر ـ وهذا من المحسوس ـ، والعقل ـ وهو الفؤاد ـ هو تعليم من اللَّه، يستوجب الشكر عليه، وهذا يدل أن كل معرفة صحيحة فهي من اللَّه، وأن العقل لم يكن يعلم شيئًا قبل ذلك.

يقول ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: (ذكر تعالىٰ منَّتهُ علىٰ عباده، في إخراجه إياهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئا، ثم بعد هذا يرزقهم تعالىٰ السمع الذي به يدركون الأصوات، والأبصار اللاتي بها يحسون المرئيات، والأفئدة ـ وهي العقول ـ التي مركزها القلب علىٰ الصحيح، وقيل: الدماغ والعقل به يميز بين الأشياء ضارها ونافعها. وهذه القوىٰ والحواس تحصل للإنسان علىٰ التدريج قليلًا قليلًا كلما كبر زيد في سمعه وبصره وعقله حتىٰ يبلغ أشده. وإنما جعل تعالىٰ هذه في الإنسان، ليتمكن بها من عبادة ربه تعالىٰ، فيستعين بكل جارحة وعضو وقوة علىٰ طاعة مولاه).

والمتأمل يجد أن كل آية في القرآن العظيم ختمت بـ: ﴿لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ كان المراد بها التدبر في المحسوس، وهي آيات كثيرة منها قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٦٧﴾ [النحل]، وقوله: ﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٣٥﴾ [العنكبوت]، وقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٢٤﴾ [الروم]، وغيرها كثير.

وكذا كل آية ختمت بقوله تعالىٰ: ﴿لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ يذكر فيها أمور عقلية مسلمة بالضرورة أو البداهة أو التجربة والحس أيضًا، كقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦﴾ [يونس: ١٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٦٥﴾ [آل عمران]، وغيرها كثير.

ومما يبين خطأ «كنت» في إثباته معارف عقلية قبلية ليس لها سبب؛ أنه لم يضرب عليها مثالًا واحدًا صحيحًا؛ لذلك أثار «لمبرت» وهو يتكلم عن كتاب «نقد العقل المحض» مسألة «مثالية الزمان والمكان»، هل هما عقليان، وقال: انهما مسألتان أثارهما كنت ولم يقدم عنهما جوابًا شافيًا(١).

(١) انظر: إيمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي (١٣٢).

بل يرىٰ «شوبنهاور» و«نيتشة» أن «كنت» في بعض ما وصل إليه مما زعم أنها وليدة العقل قد أخذها من النصرانية، فيرىٰ «شوبنهاور» أن «كنت» استمد أفكاره عن «اللَّه» و«النفس» و«العالم» عن الديانة النصرانية ـ لا من العقل وحده ـ، خصوصًا وأنه يلاحظ أن تأثير النصرانية قد بدا واضحًا علىٰ الفلسفة، ابتداء من العهد المدرسي حتىٰ «فولف»، صحيح أنه قد يقع في ظن الفلاسفة أحيانًا أن هذه الأفكار هي وليدة العقل وحده، لكن أحدًا لا يستطيع أن يزعم أن تطور الفكر الفلسفي وحده هو الأصل في ظهور هذه الأفكار[(١)].

ويقول «نيتشة» وهو يتكلم في التقسيم إلىٰ عالم حقيقي وعالم ظواهر: («كانت» ليس في نهاية الأمر سوىٰ مسيحي مستتر)[(٢)].

والصواب أن العقل لا يمكن أن يكون له معرفة قبلية ليس لها سبب من تجربة أو حس، أو وحي أو فطرة، أو غير ذلك، لذلك لا يوجد مثال واحد صحيح يثبت هذه الدعوىٰ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة.. فإن خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات، فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوىٰ من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابرًا.. ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب،

---

(١) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٤٤).
(٢) أفول الأصنام، فريدرك نيتشة (٣٢).

والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. . والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية يعتضدون فيها بالأمثلة، وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب علىٰ المشاهدة بالجامع المشترك الذي يجعلونه كليًا)[(١)].

ويقول: (العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين)[(٢)].

فإذا جاءت قضية جملة (الواحد نصف الاثنين) جاء في الذهن تصور «الواحد» لأنه موجود في الذهن، وإن لم يقصد بالجملة الأولىٰ؛ فليس هذا عقل قبلي، بل سبقه حس. و«كنت» وإن زعم أن المعرفة القبلية تنطلق مع التجربة لا تسبقها إلا أنه أنكر أن يكون لها سبب غير العقل نفسه؛ وهذا موطن الخلاف معه.

يقول الدكتور زكريا إبراهيم: (ربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كانت أنه نظر إلىٰ العقل علىٰ أنه ملكة أولية جاهزة، أو معدة من ذي قبل، في حين أن العقل ليس عضوًا أو شيئًا يقبل المعرفة بطريقة أولية سابقة عن تجربة سابقة علىٰ تجربة، بل هو نشاط فعال، أو ممارسة حية، لا تفهم إلا من خلال احتكاكها المستمر بعالم الواقع، أو دائرة التجربة. ولعل هذا هو السبب في أن مفهوم

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ابن تيمية (٣٦٨).
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية (٤/ ١٢٦).

(المعقولية) عند كانت قد بقي مفهومًا ناقصًا قاصرًا؛ لأن (المعقولية) لا تتحدد بطريقة أولية، صورية، بل هي تتحدد من خلال علاقة العقل بالواقع، أو صلة الذهن بالتجربة)[١].

وقد لقيت نظرية «كنت» في العقل القبلي معارضة شديدة من كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، خصوصًا من بين جماعة الباحثين المتأثرين بأرسطو والقديس توما الأكويني[٢].

وذكر «برتراند رسل» أن فلسفة كنت قابلة للنقد في كثير من جوانبها، يقول: (وعلىٰ الرغم من أن نظريته كانت صعبة ومعقَّدة وقابلة للنقد في كثير من جوانبها، فإن من واجبنا أن نحاول استيعاب خطوطها العامة إذا ما شئنا أن نفهم ذلك التأثير الهائل الذي مارسته علىٰ التطور الفلسفي اللاحق)[٣].

وهذه المسألة من فلسفة «كنت» هي كما يقول «شوبنهاور»: (افتراض وجود عالم مستقل عنا يمثل في كل فلسفة «كنت» نقطة الضعف الأساسية، أو هو «كعب أخيل» في الفلسفة النقدية بأسرها)[٤].

ولهذا يقرر «شوبنهاور» أنه ليس في وسعنا سوىٰ أن نرفض هذه المثالية الناقصة التي دعا إليها «كنت» باعتبارها موقفا هجينا

(١) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٥٠).
(٢) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٥٢).
(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/١٠٩).
(٤) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٤٢).

مختلطا نصفه «واقعي» والآخر «مثالي»[(١)].

ومذهب «كنت» هذا قد تجاوز المذهب الاسمي التصوري الذي ينسب إلىٰ الكليات وجودًا ذاتيًا باعتبارها مجرد تصورات قائمة في ذهننا، دون أن يكون لها أي وجود حقيقي أو موضوعي في العالم الخارجي.

ومما يبين إشكالات مذهب «كنت» في العقل المحض كثرة مصادراته علىٰ المطلوب في مباحثه، ومن ذلك أن تفريقه بين العقل المحض والعملي عليه أسئلة استشكالية، فكلها أدلة عقلية لكن لها جانبين جانب يكون من التجربة وجانب يكون من غيرها. فوجه التناقض هنا أنه ينفي إمكان معرفة الميتافيزيقا بالعقل المحض وأثبتها بالعقل العملي، وكلاهما لا فرق بينهما. وقد صرح «كنت» أنهما عقل واحد منظورًا إليه من وجهتي نظر مختلفتين[(٢)]. لذلك أخذ «شوبنهاور» علىٰ «كنت» أنه لم يقدم دليلًا واحدًا يثبت لنا كيف يتسنىٰ للعقل المجرد أن يستحيل إلىٰ عقل عملي[(٣)].

ويقول «أميل بوترو»: (ألا يستبين لنا هنا ذلك التناقض الذي كثيرًا ما عيب علىٰ كانت بين نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي؟ ألا يدعي العقل العملي، خصوصًا في النظريات التي بسطناها منذ قليل، أن يجعلنا نبلغ الموضوعات المجاوزة للحس،

---

(١) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٤٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٢).

وهي تلك التي قرر العقل الخالص أنها لا سبيل إلىٰ معرفتها؟) ويقول عن العقلين: (هما في الحقيقة عقل واحد)[(١)].

ويقول د. زكريا إبراهيم: (ألم يستخدم كانت العقل نفسه من أجل البرهنة علىٰ عجز العقل عن معرفة «الشيء في ذاته»؟)[(٢)].

ويقول يوسف كرم: (إن الاستدلال بفكرة الواجب علىٰ ضرورة الخلود وضرورة اللَّه استدلال سليم، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعي، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية، وهذا الشرط غير متوفر في مذهب كنط، فلا يبقىٰ للإيمان بالخلود وباللَّه أساس معقول، ويكون تقدم العقل العملي علىٰ العقل النظري افتئاتًا لا مسوغ له)[(٣)].

ويقول: (لقد أبىٰ كنط كل الإباء أن يسند الواجب إلىٰ اللَّه، فما باله يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادرًا عن اللَّه؟.. إن حل «كنط» لمسألتي الخلود واللَّه حل لفظي؛ فإنه يقيم هاتين الفكرتين علىٰ فكرة الواجب، وهي صورة صرفة لا تمتاز بشيء عن باقي الصور العقلية التي يأبىٰ كنط أن يعترف لها بالموضوعية، فيكون الخلود ويكون اللَّه مجرد صورتين، فكنا إذن متسامحين لما سمينا الحرية والخلود واللَّه «مسلمات العقل العلمي»؛ إنها في الواقع «مصادرات» لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف

(١) فلسفة كانط، أميل بوترو (٣٨١،١١٣).
(٢) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٦٠).
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩، ٢٣٦).

وضعًا)[(١)].

وخلاصة هذه المسألة: أن ما وصل له «كنت» في تعريف العقل القبلي المحض، دعوىٰ لا حقيقة لها وغايتها أنه سمىٰ البدهيات أو الضرورات أو الفطرة بالعقل القبلي.

وأنه من الممتنع علىٰ العقل الوصول لمعرفة من غير سبب من تجربة أو حس، أو وحي أو فطرة، أو غير ذلك، لذلك لا يوجد مثال واحد صحيح يثبت الدعوىٰ التي ادعاها «كنت».



(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩، ٢٣٦).



الفصل الثاني

موقف «كنت» من الدين

توطئة: تعريف الدين

اختلفت تعاريف الدين اصطلاحًا، بحسب المذاهب والاتجاهات، فأغلبها يقصر الدين علىٰ جانب منه، وأرجح التعريفات الشاملة أن يقال: «الدين هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل علىٰ الخضوع لتلك الذات ذلًّا وحبًّا، رغبة ورهبة»(١).

أما غير المسلمين فبعضهم يخصصه بالناحية الأخلاقية كـ«كنت» الذي يرىٰ أن الدين هو: «السيرة الحسنة» فقط كما سيأتي بيانه إن شاء اللَّه. أو: «الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة علىٰ أوامر إلهية».

وبعضهم يخصصه بناحية التفكر والتأمل كقول «رودلف إيوكن»: «الدين هو التجربة الصوفية التي يجاوز الإنسان فيها متناقضات الحياة».

ويقول شيشرون: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان باللَّه».

ويقول «شيللرماخر»: «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة».

إلىٰ غير ذلك من التعريفات التي نظرت إلىٰ الدين من زاوية،

(١) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود الخلف (١١).

وتركت أوجهًا وزوايا عدة[(١)] .

وأما الدين الإسلامي، فهو: «اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة» كما عرف شيخ الإسلام ابن تيمية «العبادة» بذلك، وقال بعد التعريف بصفحات: «الدين كله داخل في العبادة»[(٢)] . فـ«الدين» عند الاطلاق مرادف لها. يبين ذلك حديث جبريل عليه السلام الطويل الذي فيه ذكر أركان الإسلام والايمان والإحسان، وفي آخره: «فإنَّه جِبْرِيلُ أتاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ»[(٣)] . فجعل الاعتقادات والأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة هي الدين.

وقد كان ما كتبه «كنت» حول الدين مؤثرًا علىٰ أوروبا؛ يقول الباحث غيضان السيد علي: (وهي [أي: فلسفة الدين] ـ في الحقيقة ـ مبحثٌ حديثٌ نسبيًا، يعود ظهوره إلىٰ العصر الحديث، وخاصةً إلىٰ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط I. Kant، وإلىٰ كتابِهِ «الدين في حدود العقل وحده»؛ حيث ظهر في هذا الكتاب لأوّل مرةٍ البحث الفلسفي المنظم للدين من حيث هو دين كمبحثٍ فلسفيٍ مستقلٍ عن سائر فروع الفلسفة الأخرىٰ)[(٤)] .

ومنهج «كنت» في دراسة «الدين» يختلف عن منهجه في كتبه في

(١) انظر: الدين، دراز (٣٢ ـ ٣٣).
(٢) العبودية، ابن تيمية (٣٨).
(٣) رواه مسلم ح(٨)
(٤) فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلىٰ التكوين العلمي الراهن، غيضان السيد علي (٩).

النقد كلها[١]، وربما يعود سبب ذلك أنه لا يرىٰ أن مصدر الدين هو العقل، بل الوحي، كما أن الدين عنده ضمن الميتافيزيقا، وهي ليست من مجالات العقل النظري عنده، يقول «كنت»: (حين نقبل بوجود قوانين نظامية لهذا الإله، ونضع الدين في امتثالنا لها، ، فإن معرفتها لن تكون ممكنة بواسطة عقلنا الخاص بمجرده، بل لن تكون ممكنة إلا عبر الوحي)[٢]. لذلك سلك طريقًا آخر وهو استقراء الأديان المختلفة والتجارب الدينية، ويقرر أن الكتب المقدسة بمثابة مرشد للعقل في هذا الباب، وليس العقل المحض[٣].

مع أنه يحاكم الدين إلىٰ العقل العملي، وهذا من تناقضاته المعروفة عنه ومصادراته علىٰ المطلوب؛ لأنه ينفي أن يكون العقل مصدرًا للدين مع أنه أثبت تعريفه للدين وحاكمه بالعقل؛ لذلك يقول «ول ديورانت»: (وهو في هذين الكتابين [أي: كتاب «نقد ملكة الحكم» و«الدين في حدود مجرد العقل»] يعود إلىٰ التحدث عن الرأي القائل بأن وجود غاية يهدف إليها العالم ويقصدها دليل علىٰ وجود اللَّه، وكان قد رفض هذا الرأي في كتابه الأول نقد العقل علىٰ أنه لا يدل دلالة كافية علىٰ وجود اللَّه)[٤].

ويمكنني أن أستنتج فأقول: بما أن نقده للدين في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل» كان بعد كتابه «نقد العقل المحض» بأكثر

(١) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، عبدالرحمن بدوي (٨ ـ ٩).
(٢) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (١٧٧، ١٨٠).
(٣) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن (٨ ـ ٩).
(٤) قصة الفلسفة، وول ديورانت (٣٥٤).

من عشر سنوات؛ فهذا يدل أنه ترك مذهبه المتكلَّف المعقد الذي قرره في «نقد العقل المحض».

وسنعرض موقفه من الدين في المباحث الآتية:





المبحث الأول

الأسباب التي أدت «كنت» إلى الموقف السلبي من الدين

بعد استقراء «كنت» للأديان توصل لموقف سلبي من الدين الكنسي ومن سائر الأديان، وهو رفض دين الكتب والمعجزات عمومًا، ودعا إلىٰ السعي لنقل الناس من الإيمان التاريخي الكنسي، إلىٰ الإيمان العقلي الخُلقي العام الذي اخترعه، وسيأتي ذكر هذا الموقف إن شاء اللَّه في المبحث الثاني، لكن أحببت قبل معرفة هذا الموقف أن أبين الأسباب التي أوصلته له.

فقد كان لذلك سببان، الأول: انحراف الكنيسة، والثاني: مذهبه الغالي وآراؤه الغريبة في العقل، وفي معنىٰ الدين، فهو يرىٰ أن الدين ما يفرضه العقل الأخلاقي(١). وليس ما تلُزمه به الكتب

(١) الفكر الكنتي يجعل الأخلاق هي المركز كما نرىٰ هنا، وأيضًا في الميتافيزيقا، فقد أقامها علىٰ هذا الأساس، فمثلًا في هذا المبحث يرىٰ أن الدين هو ما يفرضه العقل الأخلاقي فقط، وفي الميتافيزيقا لا يوجد دليل عنده علىٰ إثبات وجود اللَّه إلا الدليل الأخلاقي وهو ما يسميه «العقل العملي»، لأن العقل المحض عنده لا سبيل له لإثبات الميتافيزيقا، فالبرهان الأخلاقي عنده هو الدليل الوحيد عنده لتقبل فكرة الألوهية. انظر: نقد ملكة الحكم =

والأديان؛

السبب الأول: وهو ما عليه الكنيسة من أخطاء كثيرة، ومن ذلك:

الخطأ الأول: تعارض العقيدة النصرانية مع العقل في مسائل جوهرية كثيرة، يقول«كنت»: (لو كان الرأي عند العلم بلاهوت الكتاب المقدس ألا يكون له ـ حيثما يكون ذلك ممكنًا ـ أي شأن مع العقل في أشياء الدين، فإن المرء يستطيع أن يتوقع بأيسر الجهد من أي جانب سوف تكون الخسارة؛ وذلك أن دينًا يُعلن الحرب على العقل من دون تفكر في العواقب، سوف لن يتمكن

= ص٤٥٤ ـ ٤٥٦. بل «كنت» يجعل «فكرة اللَّه» ليست أساسًا للأخلاق، بل تنبع منها، يقول: (الأخلاق لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الانسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه) إلى أن قال: (الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها إلى الدين، بل بفضل العقل المحض العملي هي مكتفية بذاتها) الدين في حدود العقل، ص٤٧. ويقول: (لا يمكن أن يعرف شيء من بين المعقولات كافة على الاطلاق سوى الحرية بواسطة القانون الأخلاقي) نقد العقل العملي ص: ١٣٩. و«كنت» مسئول عن تلك النزعات البرجماتية التي ستظهر فيما بعد لدى «شلر» و«وليم جيمس» وغيرهما، فتجعل من الدين مجرد مسلمة عملية تستند إلى بعض الاعتبارات الأخلاقية. انظر: كانت، لزكريا إبراهيم ص١٧٥. وقد أفردت الباب الثالث بعنوان «مركزية الأخلاق في الفكر الكنتي». وهذه الأخلاق عند كنت أخلاق صورية قبلية لا تنطلق من الخبرة والتجارب كالميتافيزيقا، وقد نوقش «كنت» بأن ذلك لا وجود له في الخارج، فإنه ما دام القبلي لا يعتمد على التجربة، ولا على القضايا المستمدة منها، فكيف يكون هذا القبلي موجودًا، انظر: بحث «ماكس وشيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية» للباحث هشام مصباح.

مع طول المدة من الصمود أمامه)[١].

وفي عقيدة الصلب والفداء، يقول: (العقل يمكن أن يؤاخذ بكونه غير قادر مطلقًا عن الجميع في مقام واحد بين الرجاء في تخليص الانسان من ذنبه وبين العدالة الإلهية)[٢].

ويقول: (الدين الحق ليس هو في المعرفة أو في الاعتراف بما يفعله أو فعله الرب من أجل إسعادنا، بل فيما ينبغي علينا أن نفعله حتىٰ نصير أهلًا لذلك)[٣].

لذلك فهو كما قال د. عبد الرحمن بدوي: (ينكر فكرة الفداء في المسيحية؛ إذ لما كانت الخطيئة شخصية تتعلق بمرتكبها وحده، فكيف يتولىٰ الكفارة عنها غيره، حتىٰ لو كان هذا الغير هو ابن اللَّه؟! ولئن كان كنت لم يعبِّر عن هذه النتيجة صراحة، حتىٰ لا يجرح المشاعر الدينية بقسوة، فإنها إلزام علىٰ مذهبه لا يستطيع الإفلات منه)[٤].

الخطأ الثاني: ينقد عقيدة التثليث بأنها غير مفهومة؛ يقول: (إذا كان لا يجب علىٰ هذا الإيمان (بتثليث إلهي) أن يُعتبر بوصفه تمثيلا لفكرة عملية فحسب، بل بوصفه بما هو كذلك الإيمان الذي يتمثل ما هو اللَّه في حد ذاته؛ فإنه سوف يكون عندئذ سرًّا خفيًّا يتخطى

---

(١) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٥٤).

(٢) المصدر السابق (١٣٧).

(٣) المصدر السابق (٢١٦).

(٤) فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن (٤٥ ـ ٤٦).

كل المفاهيم الإنسانية، وبالتالي سرًّا متعلقا هو بالنسبة إلىٰ قوة التصور البشرية شيء يطلب فلا يدرك.. هو لن يكون غير اعتراف بعقيدة كنسية غير مفهومة تمامًا بالنسبة إلىٰ الإنسان)[١].

الخطأ الثالث: تحريفات الكنيسة، يقول: (أما عدد التحريفات التي تتعرض لها العقيدة.. فلم يقع التكهن به بعد، وهو أمر لا يمكن تلافيه، طالما نحن نبحث عن الدين ليس في أنفسنا، بل خارج أنفسنا)[٢]. أي: البحث عنه ليس داخل العقل لكن من الكتب والأديان.

الخطأ الرابع: وجَد «كنت» تناقضات كثيرة في إيمان الكنيسة، التي سببت تأويله، وضرب لذلك مثلا التناقض بين ما يوجد في الكتاب المقدس من الصلاة من أجل الثأر والعقاب، وبين ما جاء فيه من قول: (أحبوا أعداءكم وباركوا الذين يلعنونكم)، ومثله ما جاء في الكتاب المقدس: (إن الثأر ثأري أنا الذي اقتص، قال المولىٰ!) فيرىٰ ضرورة التأويل لتلافي هذا التناقض الخُلُقي[٣].

فيذكر أن هذه التناقضات، وما رآه في الأديان عمومًا مما يخالف الدين الأخلاقي الذي يريده، هي التي اضطرت العقلاء وعلماء الشعوب لتأويلات الكتب المقدسة، يقول: (إن علماء الشعوب العقلاء والمفكرين علىٰ نهج قويم هم قد تأولوا ـ أنواع العقائد

---

(١) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٢٢٩).

(٢) المصدر السابق (٢٦٣).

(٣) المصدر السابق (١٨٦).

القديمة والجديدة المسجلة في شطر منها في كتب مقدسة ـ طويلًا)[١]، لأنه يرىٰ أن النظر إلىٰ نص الوحي كان بتكلُّف وعلىٰ كره في أغلب الأحيان، ويشير إلىٰ تأثير الحكمة اليونانية التي ساهمت في تنويره[٢].

الخطأ الخامس: شطحات وانحراف الرهبان، يقول: (كم من شطحات صوفية في حياة النساك والرهبان، وكم من مدائح في قداسة التبتل قد جعلت عددا كبيرا من الناس غير ذي جدوىٰ لهذا العالم، وكيف أن المعجزات المزعومة المرتبطة بها قد أرهقت كاهل الشعب بقيود ثقيلة تحت تأثير خرافة عمياء، وكيف أنه من خلال تراتُبية مفروضة علىٰ أناس أحرار قد تعالىٰ الصوت الرهيب للأرثوذكسية علىٰ أفواه مفسرين أدعياء يزعمون أنهم وحدهم المخولون لتفسير الكتاب، والعالم المسيحي قد انقسم بسبب الآراء العقدية ـ حيث إنه متىٰ لم نناد بالعقل المحض مفسِّرا؛ فإنه لن نحصل مطلقًا علىٰ أي اتفاق ـ إلىٰ أحزاب متناحرة..)[٣].

الخطأ السادس: عبادة الكنيسة القائمة علىٰ الشعوذة والتقديس الأعمىٰ، يقول: (إن البابوية هي هيئة الكنيسة، من جهة ما تسود فيها عبادة قائمة علىٰ الطلاسم، وهو أمر نعثر عليه حيثما لا تكون مبادئ الأخلاق هي التي تشكل القاعدة والجوهر، بل أحكام

(١) المصدر السابق، (١٨٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢١٠).
(٣) المصدر السابق، (٢١٣).

الشرائع والقواعد الإيمانية والطقوس)[١].

الخطأ السابع: تسلط الكنيسة علىٰ العقول، فيذكر «كنت» أن دين الكنيسة منع التفكير بشكل فعلي، وتسلطت علىٰ العقول والأفكار، يقول: (يسهل في كل زمان علىٰ حراس الأرثوذكسية من حيث هم رعاة النفوس، أن يزرعوا في قطعانهم رعبًا شديدًا من أقل ابتعاد عن بعض القضايا العقدية المستندة إلىٰ التاريخ، وحتىٰ علىٰ درجة الارتعاب من ذلك قبل القيام بأي بحث. . ومع أن هذا الإكراه الحقيقي للضمير هو أمر شنيع بما فيه الكفاية (من أجل أنه يقود إلىٰ النفاق الباطني)، فهو أقل شناعة من إعاقة الحرية الخارجية للمعتقد)[٢]. ثم ذكر أن هذا الإكراه يمنع كل تقدم حُر، وتخضع شكل الكنيسة للأوامر السياسية تمامًا[٣].

لذلك ذهب إلىٰ أن دين الكنيسة إنما يصلح للجنس البشري في سن الطفولة، لما فيه من إيمانيات بدون استخدام العقل، يقول: (إن الشريط الهادي للتقاليد المقدسة، بملحقاتها ولوائحها والقيود الرهبانية، الذي قدم خدمات جيدة في زمانه، قد صار شيئا فشيئا بلا جدوىٰ، بل في نهاية الأمر قيدا، متىٰ بلغ المرء عمر الشباب، وطالما كان الجنس البشري طفلًا هو كان فطنًا مثل طفل، وعرف كيف يربط القضايا التي كانت قد فرضت عليه من غير تدخل منه، ببعض من الدراية والمعرفة، بل حتىٰ ببعض فلسفة مفيدة للكنيسة،

(١) المصدر السابق (٢٨٣).
(٢) المصدر السابق (٢١٧).
(٣) انظر: المصدر السابق (٢٨٤).

أما الآن وقد صار رجلًا، فقد نفض يديه من الصبيانيات)[(١)].

وذكر «كنت» إنه ولد في أحضان هذا الدين وتربىٰ، من غير اختيار منه، يقول: (لا ينبغي أن يحسب علي [أي اختيار الدين] بل علىٰ المربين، أو علىٰ المعلمين الذين وضعوا لهذا الأمر بشكل عمومي)[(٢)].

أما **السبب الثاني** في نقد «كنت» للأديان، فهو فهمه الخاطئ لطريقة إثباتها، وبيان غلوه في العقل، وفي تعريفه للدين، فهو يذهب إلىٰ أن الدين المقرر في الكتب والأديان عمومًا ليس دينًا صحيحًا، وأنه يثمر النفاق؛ لأنه يلزِم الناس بأعمال. وأنه خرافة، فيرىٰ أن الدين الحقيقي هو: السيرة الحسنة فقط، يقول: (كل ما يظن الإنسان أنه ما زال بإمكانه أن يفعله خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيًا عند اللَّه، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة للَّه)[(٣)].

ويقول: (العبادة لا توجد إلا في النية الهادفة إلىٰ سيرة حسنة فحسب)[(٤)]. ويسمي السيرة الحسنة: (العبادة الخلقية للَّه)، وأنها (هي التي ترضيه بشكل مباشر)[(٥)].

فيرىٰ أن الدين مجرد السيرة الحسنة، لا في أعمال التعبد، يقول: (إن الوهم بأننا نستطيع بواسطة أعمال التعبد الدينية أن ننجح في

(١) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٢٠٢).
(٢) المصدر السابق (٢١٦).
(٣) المصدر السابق (٢٧٠).
(٤) المصدر السابق (٢٧٨).
(٥) المصدر السابق (٢٧٩).

تحقيق شيء فيما يخص تبرئة الذمم أمام اللَّه، هو الاعتقاد الديني في الخرافة)[١].

ويقول: (إن العبادة (الخلقية) الحقيقية للَّه، التي ينبغي على المؤمنين أن يؤدوها له، عبادة غير منظورة، نعني عبادة القلوب، ولا يمكن أن توجد إلا في النوايا)[٢].

فمذهب «كنت» قريب من مذهب غلاة مرجئة الأديان، الذين لا يرون الدين والإيمان إلا في القلب فقط.

فهو ينقُد الأديان بسبب الإلزام بالأعمال، وأن ذلك ينافي الحرية، ومن نقده للأديان قوله: (ليس من العدل أن نأخذ من إنسان حياته بسبب معتقده الديني، اللهم إلا (حتى نترك مكانًا للحالة القصوى) أن إرادة إلهية صارت معروفة لديه بطريقة خارقة للطبيعة قد رتبت الأمر على نحو آخر. أما أن اللَّه قد عبَّر يومًا ما عن هذه الإرادة المرعبة، فهذا أمر ليس له سند سوى وثائق تاريخية، وليست مؤكدا أبدًا على نحو يقني، وإن الوحي لم يبلغ إليه إلا متواترًا عبر البشر، ومؤولًا من قِبَلهم، وإذا كان يبدو له أنه قد تأتي إليه أيضًا من اللَّه نفسه (مثل الأمر الذي أتى إبراهيم بأن يذبح ابنه من صلبه كما يذبح خروفًا) فإنه من الممكن على الأقل أن خطأً ما قد بَسط هاهنا هيمنته. بيد أنه عندئذ سيكون قد خاطر بأن يفعل شيئا سوف يكون غير عادل إلى أقصى درجة، وفي هذه الحالة بالذات هو يفعل

---

(١) المصدر السابق (٢٧٥).

(٢) المصدر السابق (٣٠٠).

بلا ضمير، كذا كل المعتقدات التاريخية ومعتقدات الظاهر.. وبالتالي فإن التصرف وفقًا لها ضرب من التصرف بلا ضمير، بناء علىٰ إمكانية أن ما تطلبه منا أو تجيزه لنا ربما كان شيئًا غير عادل، أعني يدفعنا إلىٰ خطر الإخلال بواجب إنساني مؤكد في ذاته)[(١)].

فهو ينقد كل ما يأتي عن طريق الكتب المقدسة سواء الأخبار المعترف بصحتها أو غيرها، ويرىٰ أن مصدر الدين هو العقل الأخلاقي فقط. وأن الدين في القلب فقط. يقول نافيًا كون الأعمال من الدين: (إنما تخيل الإنسان في كل أنواع العقائد العمومية أعمالًا معينة باعتبارها وسائل لاستجلاب النعمة، علىٰ الرغم من أنها لا تتعلق كما هو الحال في العقيدة المسيحية بمفاهيم العقل العملية ونواياها المطابقة لها، كما هو الشأن علىٰ سبيل المثال في العقيدة المحمدية مع الأوامر الكبرىٰ الخمس، الوضوء والصلاة والصوم والصدقة والحج إلىٰ مكة، ومن بين هذه الأوامر الصدقة وحدها تستحق أن تستثنىٰ متىٰ ما تمت بناء علىٰ نية حقيقية فاضلة، وفي الوقت نفسه دينية، ومن أجل واجب إنساني، وعندئذ هي تستحق بالفعل أن تعبر لاستجلاب النعمة، ولكن بما أنها حسب هذه العقيدة يمكن أن تتوافق مع النهب من الآخرين للشيء الذي يقدم تضحية للرب في شخص الفقراء، فإنه لا تستحق أن يقع استثناؤها)[(٢)].

---

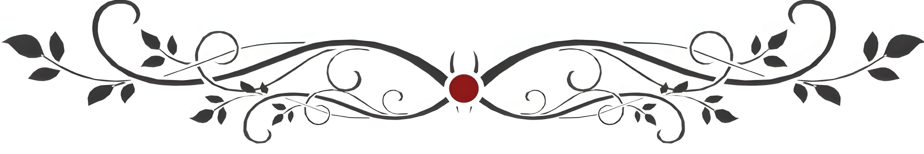
(١) المصدر السابق (٢٩٣).

(٢) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٢٨٩) حاشية.

ويقول: (الإيمان المخلِّص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًّا، مؤسسًا على نوايا من القلب خالصة فإن الأول منهما يذهب في ظنه أنه يصبح مرضيًّا عنه من الرب بواسطة الأفعال (العبادة) التي هي (على مشقتها) لا تمتلك أي قيمة خلقية، ومن ثم بواسطة أفعال منتزعة خوفًا أو رجاءً، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها، في حين أن الآخر فهو يفترض لهذا الغرض نية خلقية حسنة بوصفها أمرًا ضروريًّا)[1].



(١) المصدر السابق (١٩٤).



المبحث الثاني
النتيجة التي وصل إليها «كنت» من دراسته للدين

بعد أن استقرأ «كنت» الأديان، ورفض دين الكتب والكنائس والمعجزات عمومًا، للسببين السابق ذكرهما أو التي رأىٰ هو أنهما سببين مقنعين، دعا إلىٰ السعي لنقل الناس من الإيمان التاريخي الكنسي، إلىٰ الإيمان العقلي الخُلقي العام، أو من الدين الوضعي إلىٰ الدين العقلي[(١)]، إلا أنه رأىٰ أنه يجب احترام الكتاب المقدس، استدراجا للناس إلىٰ أن يتم نقلهم عنه، يقول: (فإن ذلك يشبع حاجة الناس لأن يكونوا علىٰ يقين من واجبهم في العبادة)[(٢)]، فيرىٰ وجوب إبقاؤهم علىٰ هذه الأخلاق مؤقتًا، يعني خداعًا لهم إلىٰ أن يتسنىٰ نقلهم منه، يقول: (قراءة هذه الكتب المقدسة نفسها أو الإبانة عن محتواها، إنما الغاية الأخيرة منها هي أن تحسِّن من بني الإنسان فتجعلهم أفضل حالًا)[(٣)]. فيرىٰ أن الأحكام التنظيمية في الدين، لا يمكن الاستغناء عنها حاليًا، فتُجعل وسيلة لـ(نشر

(١) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن(١٣).
(٢) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (١٨١).
(٣) المصدر السابق (١٨٨).

دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتىٰ يمكن الاستغناء تمامًا يوما ما عن تلك الأحكام)[(١)].

ويقول عن إيمان الكنيسة: (مجرد وسيلة، ومهما كان المستقبل بعيدا، أن تتحول إلىٰ الإيمان الديني المحض)[(٢)]، فهو عنده وسيلة مؤقتة حتىٰ يمكن الاستغناء عنه تمامًا[(٣)].

وأعرب عن سبب آخر وهو صعوبة رفض هذا الدين، يقول: (التاريخ يثبت أنه لم يتم القضاء علىٰ أي دين مؤسس علىٰ الكتاب، حتىٰ من قبل الثورات التي قلبت الدول رأسًا علىٰ عقب)[(٤)].

فالدين المحض عند «كنت» هو الذي يتأسس تأسسًا كاملًا علىٰ العقل، ويسميه «الإيمان المخلِّص»، يقول: (الدين من أجل أن يكون كونيًا إنما ينبغي أن يكون مؤسسًا في كل وقت علىٰ مجرد العقل)[(٥)].

ويقول: (أما الإيمان بدين الشعائر فهو إيمان السُّخرة والأجر ـ إيمان المرتزقة الذليل ـ ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانا مخلصًا، لأنه ليس خُلقيًّا)[(٦)].

---

(١) المصدر السابق (٢٧٦).

(٢) المصدر السابق (١٩٥).

(٣) المصدر السابق (٢٧٦).

(٤) المصدر السابق (١٨١).

(٥) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت. ترجمة: فتحي المسكيني (١٨٩).

(٦) المصدر السابق (١٩٤).

إذًا دين الكنيسة عند «كنت» هو دين الخرافة والتعبد ولكنه وسيلة إلىٰ الدين العقلي الكوني الأخلاقي، ويسميه أيضًا الإيمان العقلي، والحقيقي والكوني والديني[١]، وهو عنده التنوير[٢] الحقيقي، حيث تصبح عبادة اللَّه واجبة مفروضة بواسطة العقل وليس الكتب[٣]، يقول: (مبدأ الانتقال المتدرج من إيمان الكنائس إلىٰ دين العقل الكوني، وبالتالي إلىٰ دولة أخلاقية علىٰ الأرض، هو وحده الذي وجد جذوره بعامة علىٰ نحو عمومي)[٤].

وبهذا يتبين أن «كنت» من رواد «الدين الطبيعي»[٥]، وقد عدَّه جاكلين لاغريه في كتابه «الدين الطبيعي»[٦] كذلك. وبه أيضًا يتبين أن «كنت» الممثل الحقيقي لعصر التنوير، يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي عنه: (هو الابن الحقيقي البار لنزعة التنوير)[٧].

ويدعو «كنت» إلىٰ رد تأويل الكتاب المقدس إلىٰ العقل بحيث يكون العقل هو المؤوِّل الأعلىٰ له، بعد ان اغتصب المؤولون المخوَّلون في الكنيسة من دين العقل المحض هذه الأهلية[٨]. لأن

---

(١) المصدر السابق (٢٠٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢٨٢).
(٣) المصدر السابق (٢٨).
(٤) المصدر السابق (٢٠٣)؛ وانظر (٢٧٦).
(٥) لأجل هذا أفردت الكلام عن«الدين الطبيعي» في بحث مستقل، وهو آخر بحث في هذا الكتاب.
(٦) (١٣٨).
(٧) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن (٥٥).
(٨) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٢٦٠).

تأويلاتهم ليست في التحكيم الخلقي المحض أوامر إلهية، بل تحكُّمية وعرضية[١].

ويرغب «كنت» في دين العقل المحض هذا بأن يتخذ خدَمًا له من كل البشر الذين يفكرون بطريقة صحيحة، وأن من يظن التمسك بدين الكنيسة علىٰ أنه وحده المخلص، هم أناس يمكن اتهامهم بأنهم أصحاب خدمة زائفة[٢].

وقد كان «كنت» في آخر أمره يدعو إلىٰ حرية الأديان، وأن الخلاف بين الأديان في العقائد لا يعني أن فيها دين باطل، وأن كل منها يوصل إلىٰ الجنة، وأنه ممكن العثور من جميع العقائد (يهودية، إسلامية، مسيحية، كاثوليكية، لوثرية) علىٰ دين صحيح واحد، لذىٰ يرىٰ أنه ينبغي أن يقال فلان ينتسب إلىٰ هذه العقيدة أو تلك، ولا نقول: ينتسب إلىٰ هذا الدين أو ذاك[٣].

ويقول: (في هذه البلاد سيذهب كل إنسان إلىٰ الجنة عن طريقه الخاص)، ويقول: (الأديان كلها سواء)[٤].

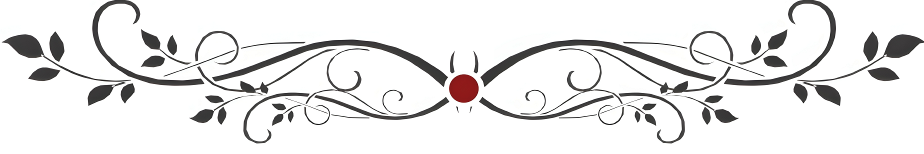


(١) المصدر السابق (٢٦٥).

(٢) المصدر السابق (٢٤٢).

(٣) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن (٦٩).

(٤) انظر: إمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي (٩١ ـ ٩٥، ١٠٤).



المبحث الثالث
نقد موقف «كنت» من الدين

إذا تبين موقفه من الدين فلا عجب أن يجد الحرب الشعواء من الكنيسة، ومن كل الأديان له ولأمثاله من الفلاسفة المنحرفين، والذين هم بحق كما قال شيخ الاسلام ابن تيمية: (سوس الملل وأعداء الرسل)[(١)].

وقد وصل الحال برهبان أحد الأديرة التي يسودها المذهب الكاثوليكي أن سموا كلب الحراسة عندهم باسم: «كنت»؛ لأنه من أصحاب نزعة التنوير، بل هو من رؤوسهم. وقد فرضت الحكومة البروسية عليه حظرًا رسميًا بسبب هذه الآراء حول الدين، وكان من الممكن عندهم الحكم عليه بالإعدام لولا كبر سنه[(٢)].

وبطلان موقف كنت من الدين «كنت»، يتبين بنقد السببين الذين أوصلاه لهذا الموقف واللذين سبق ذكرهما في المبحث الأول من هذا الفصل.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/٦٧).

(٢) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٧، ٣٥٨، ٣٨٥)؛ حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/١١٦)؛ إيمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي (٥٧ ـ ٧٥، ٨٤ ـ ٨٧).

فأما السبب الأول: وهو ما عليه الكنيسة من أخطاء وتحريف، وطغيان، فلا شك أن تحريف دين عيسىٰ عليه السلام سبب في انحراف الغرب، ومنهم «كنت» بل وفي نشوء العلمانية والليبرالية والديمقراطية والإلحاد عمومًا، وأنه كما قال اللَّه تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤﴾ [التوبة].

وقال تعالىٰ: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ٧٩﴾ [البقرة].

إلا أن ذلك ليس عذرا لكنت؛ لأنه بلغه الدين الحق الذي بشر به عيسىٰ عليه السلام، وهو الإسلام، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ٦﴾ [الصف: ٦]. ، وهو موجود في كتبهم كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٥٧﴾ [الأعراف].

وقد عرف «كنت» هذا الدين معرفة تفصيلية، بل نقده ورفضه، مع أنه كان معجبٌ به في بعض شرائعه، إلا أنه آثر هواه، يقول

ناقدًا كل الأديان: (إن اليهودية المتأخرة وحتىٰ المسيحية إنما هما قائمتان في شطر منهما علىٰ تأويلات متكلَّفة جدًّا من هذا النوع، ولكن في الحالتين من أجل غايات هي بلا ريب حسنة وضرورية بالنسبة لكل الناس. وإن المحمديين إنما يعرفون كيف يمنحون وصف فردوسهم، المرسوم بكل شهوة حسية معنىٰ روحيًّا جدًّا حقًّا)[١].

ويقول: (أما دين محمد فهو يتميز بالكبرياء إذ بدلًا من المعجزات هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرىٰ، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع) فهو يمدحه بجهل، لأن المعجزات ضرورية في الدين الصحيح، والجهاد في الإسلام لا يراد منه ما ذكره «كنت» بل المراد منه ما روي عن ربعي بن عامر أنه قال لرستم: (إن اللَّه ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلىٰ عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلىٰ سعتها، ومن جور الأديان إلىٰ عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلىٰ خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل ذلك قبلنا منه ورجعنا عنه، ومن أبىٰ قاتلناه أبدًا حتىٰ نفضي إلىٰ موعود اللَّه)[٢]، ويصف دين محمد ﷺ بأنه أضفىٰ علىٰ شعبه نحوًا من النبل، يقول: (إذ حرره من عبادة الصور ومن فوضىٰ الشرك، إذا كان يستطيع أن ينسب لنفسه هذا الفضل عن حق)[٣].

---

(١) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (١٨٧).
(٢) انظر: تاريخ الطبري (٣/ ٥٢٠) حوادث السنة الرابعة عشرة، البداية والنهاية (٧/ ٣٩).
(٣) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت (٢٨٩) حاشية.

و«كنت» قد كتب في غلاف رسالته للدكتوراة بخط عربي «بسم اللَّه الرحمن الرحيم»، مما يدل علىٰ معرفته بدين الإسلام، بل ربما انبهاره به.

وفي مقال بعنوان «عظمة الإسلام في نظر كانط الفيلسوف»(١) جاء فيه: (تمثل الحركة التي قام بها «كانط» فيلسوف التنوير الألماني أثناء كتابته البسملة بالأحرف العربية في بداية رسالته لنيل درجة الدكتوراه عظمة الإسلام وقوة تأثيره الكوني.

إنّ إشارات كانط إلىٰ الدّين الإسلامي من البسملة إلىٰ كتاب «الدّين في حدود مجرّد العقل» وإلىٰ غير ذلك من المواضع الأخرىٰ التّي ألمح فيها عن مدىٰ إعجابه بهذا الدّين وبنبيّه، لا تقودنا إلىٰ عدّ تلك التلميحات وكأنّه يريد اعتناق الإسلام، وهو ما نفاه الدّكتور المسكيني؛ لأنّه لن يتعلّق الأمر بأي طمع في أسلمة «كانط» نفسه. وهو جواب شاف لبعض العصريين المتعصّبين الذّي استنكروا من «كانط» كتابته البسملة بخط اليد علىٰ رسالة الدكتوراه «هل ينتمي الإسلام إلىٰ ألمانيا سيدي كانط؟». إنّ ما يمكن أن نكتسبه من هذه الإشارات هو انبهار كانط بالإسلام ولو بطريقة محتشمة غير علنية). وفي المقال: أن «كانط» بهذا التنويه للإسلام (لا يعبّر عن رغبة في الانحياز إلىٰ عقيدة دون غيرها وتمجيدها علىٰ حساب بقية العقائد، أو ليس تعبيرًا عن رغبة في اعتناق الإسلام).

وبه يعرف أنه انحراف الكنيسة ليس عذرًا لـ«كنت» ـ فقد بلغه

---

(١) انظر المقال علىٰ النت بهذا العنوان مكتوب بواسطة: روضة المبادرة.

الحق، وسمع بمحمد ﷺ، وعرف الإسلام؛ وقد قال ﷺ: «والذي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيَدِهِ، لا يَسْمَعُ بي أحَدٌ مِن هذِه الأُمَّةِ يَهُودِيٌّ، ولا نَصْرانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ ولَمْ يُؤْمِنْ بالَّذِي أُرْسِلْتُ به، إلَّا كانَ مِن أصْحابِ النَّارِ»[1].

وأما السبب الثاني: في نقد «كنت» للأديان، فهو فهمه الخاطئ لطريقة إثباتها، وبيان غلوه في العقل، وفي تعريفه للدين، فقد ذهب إلىٰ تعريف الدين بمحض عقله، ودعا إلىٰ ما يسمىٰ «الدين الطبيعي» وهو ما تحدده العقول، وهذا لا يزيد الأمر إلا اختلافًا؛ لأن العقول متباينة أشد التباين، فإلىٰ عقل من تلزم البشرية بتعريفه للدين وحدوده، فالدين والتشريع والتحليل والتحريم يستحيل أن يكون من الخلق؛ لأنه فوق قدرتهم، وإذا جعل لكل شخص دينه الذي يريده ويختاره من محض عقله، فهو رجوع للسفسطة العندية، وقول بنسبية الحقائق. وهو ما وصل إليه «كنت» يقول: (في هذه البلاد سيذهب كل إنسان إلىٰ الجنة عن طريقه الخاص)، ويقول: (الأديان كلها سواء)[2].

وهذه سفسطة بينة، ويمتنع أن يكون الدين الحق إلا واحدًا ولا مصدر له سوىٰ الوحي، والوحي والتشريع والغيب عمومًا ليس من مجالات العقول في شيء، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الخلق لا يعلمون ما يحبه اللَّه ويرضاه، وما أمر به وما نهىٰ عنه، وما أعده

---

(١) رواه مسلم (١٥٣).

(٢) انظر: إيمانويل كنت، عبدالرحمن بدوي (٩١ ـ ٩٥، ١٠٤).

لأوليائه من كرامته وما وعد به أعداءه من عذابه، ولا يعرفون ما يستحقه اللَّه تعالىٰ من أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا التي تعجز العقول عن معرفتها، وأمثال ذلك؛ إلا بالرسل الذين أرسلهم اللَّه إلىٰ عباده)[(١)].

فالتشريع ووضع حقيقة العبادة والدين هو حق للَّه تعالىٰ وحده.
قال اللَّه تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورىٰ].

فـ«كنت» إذًا يؤلِّه نفسه، وهذا شأن الفلاسفة، فإنهم لا يخضعون لدين ولا لنبي ولا لرب العالمين، وقد صدق في «كنت» قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر].

يقول الزمخشري في معاني الآية: (منها: أن يريد علم الفلاسفة والدهريين من بني يونان، وكانوا إذا سمعوا بوحي اللَّه دفعوه وصغروا علم الأنبياء إلىٰ علمهم. وعن سقراط: أنه سمع بموسىٰ صلوات اللَّه عليه وسلامه، وقيل له: لو هاجرت إليه، فقال: نحن قوم مهذَّبون فلا حاجة بنا إلىٰ من يهذبنا).

وقال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٢١).

وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران].

يقول الحافظ ابن كثير: (يقول تعالىٰ منكرًا علىٰ من أراد دينًا سوىٰ دين اللَّه، الذي أنزل به كتبه وأرسل به رسله، وهو عبادته وحده لا شريك له.. ثم قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ أي: من سلك طريقا سوىٰ ما شرعه اللَّه فلن يقبل منه، ﴿وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «مَن عَمِلَ عَمَلًا ليسَ عليه أمْرُنا فَهو رَدٌّ»[1].



(١) رواه مسلم (١٧١٨).

الخاتمة

بعد هذا التجوال في هذا البحث، تبين لنا أمور:

أولًا: الميتافيزيقا عند «كنت» هي: (المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تمامًا والمترفِّعة عن دروس التجارب، استنادًا إلىٰ مجرد أفاهيم). ومشروعه دراستها بطريقة جديدة جعلها ثورة كثورة «كوبرنيق» وهي دراسة الميتافيزيقا بواسطة العقل المحض النظري التأملي، وهو التصور، وهو محاولة إيجاد معرفة قبلية فيها. وهو أنه «جعل الأشياء تدور حول الفكر بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الأشياء». وقد وصل «كنت» إلىٰ امتناع كون العقل المحض يمكنه البرهنة علىٰ الميتافيزيقا ومنها وجود اللّٰه. وسبب هذه النتيجة هو إدخال العقل في غير مجاله، وما هو فوق مداركه.

ثانيًا: الميتافيزيقا ومنها الإلهيات لا يجوز أن يرجع فيها لعقول البشر؛ فإنه مهما كان ذكاؤها ستخرج إلىٰ السفسطة، كما رأينا فيما وصل إليه «كنت».

ثالثًا: ما وصل له «كنت» في تعريف العقل القبلي المحض، أنه سمىٰ البدهيات أو الضرورات أو الفطرة بالعقل القبلي. وأنه يمتنع علىٰ العقل الوصول لمعرفة من غير سبب من تجربة أو حس، أو وحي أو فطرة، أو غير ذلك، لذلك لا يوجد مثال واحد صحيح يثبت هذه الدعوىٰ.

رابعًا: بعد استقراء «كنت» للأديان توصل لموقف سلبي من الدين الكنسي ومن سائر الأديان، وهو رفض دين الكتب والمعجزات عمومًا، ودعا إلىٰ السعي لنقل الناس من الإيمان التاريخي الكنسي، إلىٰ الإيمان العقلي الخُلقي العام الذي اخترعه، وكان لذلك سببان، الأول: انحراف الكنيسة، والثاني: مذهبه الغالي وآراؤه الغريبة في العقل، وفي معنىٰ الدين، فهو يرىٰ أن الدين ما يفرضه العقل الأخلاقي، وليس ما تلُزمه به الكتب والأديان.

خامسًا: من يريد من الناس أن يتبعوا دينًا اخترعه هو أو غيره من الخلق فهو مؤله لنفسه، أو مؤله لهذا المخلوق أو ذاك، فإن التشريع وتحديد معنىٰ الدين، ومعرفة العبادة وما يرضي رب العالمين هو توقيفي وليس من مجالات العقل.

التوصيات والنتائج:

فمن النتائج:

أولًا: تبين حاجة الدراسات الغربية وفلاسفة الغرب إلىٰ الباحثين المسلمين في بيان الحق في مسائل الميتافيزيقا والدين، ومجالات العقل والفطرة ونحو ذلك. فهذه مسائل مشوشة عندهم تشوشًا كبيرًا بسبب دين الكنيسة المحرف، واختلاط مجالات العقل والوحي والحس.

ثانيًا: معرفة حقيقة كبار مفكري الغرب في مواقفهم من الغيبيات خاصة، والتحذير منهم، وبيان كثرة سفسطاتهم وهذياناتهم في هذا الباب وغيره.

وأما التوصيات؛ فهي:

أولًا: بسبب مكانة «كنت» في أوروبا، فيوصى بدراسة موقفه ونقده للكنيسة.

ثانيًا: تخصيص مفهوم الدين العالمي عنده بالبحث.

وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين.



قائمة المصادر والمراجع

• الرد على المنطقيين، ابن تيمية أحمد بن عبدالسلام بن عبد الحليم، إدارة ترجمان السنة: لاهور باكستان، عام ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

• الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، ابن تيمية أحمد بن عبدالسلام بن عبد الحليم، تحقيق: د. عبد القادر محمد الغامدي، دار المأثور: المدينة المنورة، ط٢، عام ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

• درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أحمد بن عبدالسلام بن عبد الحليم، دار الكتب العلمية: بيروت، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

• مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية أحمد بن عبدالسلام بن عبد الحليم، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط٢.

• الاستقامة، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، عام ١٤٠٣هـ.

• بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المملكة العربية السعودية، عام ١٤٢٦هـ.

• مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن

خلدون الحضرمي، دار القلم: بيروت، ط٥، عام ١٩٨٤م.

- نقد ملكة الحكم، إمانويل كنت، ترجمة: د. غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، عام ٢٠٠٥م.
- فلسفة كانط، أميل بوترو، ترجمة: الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٧٢م.
- نقد العقل العملي، إيمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط١، عام ٢٠٠٨م.
- نقد العقل المحض، إيمانويل كنت، ترجمة: موسىٰ وهبة، مركز الإنماء القومي: لبنان.
- الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع: الكويت، الكويت، ط ١، عام ٢٠١٢م.
- فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، عام ١٩٨٠م.
- موسوعة الفلسفة، بدوي عبد الرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، عام ١٩٨٤م.
- إمانويل كنت، بدوي عبدالرحمن، وكالة المطبوعات: الكويت، ط١، ١٩٧٧م.
- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١.

• الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي إ.م، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥) ربيع أول ١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م.

• التعريفات، الجرجاني علي بن محمد، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة: القاهرة.

• المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني: بيروت لبنان، عام ١٩٨٢.

• موسوعة الفلسفة والفلاسفة الحفني، د. عبد المنعم، مكتبة مدبولي، ط٣، ١٩٩٩م.

• كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم، مكتبة شارع كامل صدقي الفجالة: مصر، ط١.

• دراسات في الفلسفة الحديثة، زقزوق محمود حمد، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٣، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

• برتراند رسل، زكي نجيب محمود، دار المعارف، ضمن سلسلة: نوابغ الفكر الغربي.

• البراهين العقلية علىٰ وحدانية الرب ووجوه كماله، السعدي عبدالرحمن بن ناصر، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩هـ.

• موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري، بيروت لبنان: دار إحياء التراث العربي.

- طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، عروسي صليحة، رسالة ماجستير في جامعة بوضياف: الجزائر، عام ٢٠١٦ـ٢٠١٧م.
- فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلىٰ التكوين العلمي الراهن، غيضان السيد علي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ـ ٢ـ١٩.
- أفول الأصنام، فريدرك نيتشة، ترجمة: حسان بو رقيبة، محمد الناجي، الدار البيضاء المغرب افريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٦م.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم: بيروت.
- موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، عام ٢٠٠١م.
- حياة مشاهير الفلاسفة، اللائرتي، ديوجينيس، ترجمة وتقديم: إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١، ٢٠٠٦م.
- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: الدكتور. فتح اللّٰه محمد المشعشع، مكتبة المعارف: بيروت، ط٦.
- موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، يوسف سمرين، دار فارس، ط١، ١٤٤٢هـ ٢٠٢١م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع: القاهرة، ميدان طلعت حرب، ط١، ٢٠١٦م.

الباب الثالث

مركزية الأخلاق في فكر «إيمانويل كنت»، وأثرها عليه في مسائل الإلهيات

توطئة

مسألة الأخلاق أحد أهم المسائل التي اعتنىٰ بها الناس قديمًا وحديثًا، ونالت حظًّا وفيرًا من عناية الباحثين والكتاب، ومنهم من عرضها من جانب المناهج الغربية الفلسفية، ومنهم من عرضها من جانب المنهج الإسلامي العظيم.

وهي إحدىٰ المسائل التي تبحث عند الفلاسفة ضمن مبحث القيم (الاكسيولوجيا) الذي هو ثالث مباحث الفلسفة، بعد مبحث الوجود (الأنطولوجيا) والمعرفة (الابستمولوجيا).

وقد اختلفت المذاهب حول مسألة الأخلاق اختلافا كثيرًا، من حيث مصادرها، وغاياتها، وحدودها، وطرق اكتسابها، ونسبيتها من عدمها، وغير ذلك. وتطوّر المبحث الأخلاقي مع تطوّر الفكر الفلسفيّ حيث ظهرت مجموعة من المذاهب الأخلاقيّة؛ كمذهب اللّذة ومذهب المنفعة ومذهب الواجب.

ولا مراء في أن «كنت» من أكبر الفلاسفة المحدثين عناية وتأسيسًا لأهم المذاهب في الأخلاق التي جاءت بعده. وقد ذهب إلىٰ مذهب المثاليين، بل زاد عنهم، حيث دعا إلىٰ تحريرها من كلّ الغايات الخارجيّة والميول البشريّة، وأسَّسها علىٰ قانون عقلي كلي يبتغي الفعل في ذاته ووفقا لما تمليه عليه الإرادة.

وغلا في الأخلاق غلوًّا كبيرًا حتىٰ جعلها المركز والمنطلق في تحديده وتعريفه لأهم المباحث الميتافيزيقية والإلهية، ـ وخاصة مبحثيّ «وجود اللَّه» و«الدين» ـ، مع أنه قصر الأخلاق مع سعتها وتنوع مصادرها علىٰ نوع واحد وهو ـ مع أهميته ـ من أقلها أهمية (وهو حسن السيرة مع الخلق) وجعله الغاية من الخلق، وعلىٰ مصدر واحد، فجعل لها قانونًا عقليًّا منطقيا صوريًّا يحول دون تطبيقها في الواقع العملي، ويسبب إشكالات وتناقضات كثيرة، مما جعله هدفًا للنقد من كثير من الفلاسفة في عصره وبعده.

✍ الدراسات السابقة:

من الكتب حول الأخلاق عند كنت: كتاب عبدالرحمن بدوي «الأخلاق عند كَنت»، وللدكتور زكريا إبراهيم كتاب «كانت، أو الفلسفة النقدية»، أفرد فيها مبحثًا عن الأخلاق عنده، ولأميل بوترو كتاب «فلسفة كانط» ترجمة الدكتور عثمان أمين، وغيرها.

وأما الأبحاث الخاصة بموضوع الأخلاق عنده:

فللباحث غيضان سيد علي بحث بعنوان «الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي ـ دراسة في فلسفة الدين عند كانط»، وللباحث فريال حسن خليفة كتاب «الدين والسلام عند كانط»، وللباحثة غيداء حبيب علي دراسة بعنوان «مكانة ميتافيزيقا الاخلاق في فلسفة كانط»، وغيرها من البحوث والدراسات الكثيرة.

إلا أن الكتابة حول مركزية الأخلاق عنده وتعلق ذلك بمسائل الإلهيات لم أر من أفرده بالبحث والدراسة، وخاصة بعرض ذلك

علىٰ القرآن والسنة بفهم السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ .

كتب «كنت» في الأخلاق:

هي ضمن المؤلفات السابقة: فأول كتبه في الأخلاق «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، وقد جعله بمثابة نواة لنقد العقل العملي، ثم بعد ثلاث سنوات أصدر كتابه الرئيسي في الأخلاق «نقد العقل العملي».

أما كتابه الثالث والأخير فهو بعنوان «ميتافيزيقا الأخلاق» وقد ظهر في سنة ١٧٩٧، وهدف منه إلىٰ وضع الأخلاق العملية[(١)].

والأفكار الأساسية في الكتاب الأول والثاني واحدة، لكن طريقة تناولها تختلف، ذلك أنه قصد بـ«نقد العقل العملي» أن يكون نظيرًا لـ«نقد العقل المحض»، هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذاك في ميدان المعرفة العملية[(٢)].

وقد اقتضت مادة البحث أن يكون في هذه المقدمة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مصدر الأخلاق عند كنت، عرضًا ونقدًا؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مصدر الأخلاق عند «كنت».

المطلب الثاني: نقد مصدر الأخلاق عند «كنت».

---

(١) الأخلاق عند كنت، ص٣٣.

(٢) انظر: الأخلاق عند كنت، ص١٠٤، فلسفة الأخلاق لتوفيق الطويل، ص ٤١٦.

المبحث الثاني: مركزية الأخلاق في مفهوم الدين عند «كنت» عرضًا ونقدًا؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مركزية الأخلاق في معنىٰ الدين عند «كنت».

المطلب الثاني: نقد مركزية الأخلاق في الدين عند «كنت».

المبحث الثالث: مركزية الأخلاق في إثبات وجود اللَّه عند «كنت» عرضًا ونقدًا.

المطلب الأول: مركزية الأخلاق في إثبات وجود اللَّه عند «كنت»

المطلب الثاني: نقد الدليل الأخلاقي علىٰ وجود اللَّه عند «كنت».

ثم **الخاتمة**.



المبحث الأول

مصدر الأخلاق عند «كنت»

عرض ونقد



المطلب الأول
مصدر الأخلاق عند «كنت»

ليس للأخلاق عند «كنت» إلا مصدر واحد وهو العقل المحض القبلي، وينفي أن تكون التجارب أو الوحي أو ما سوىٰ العقل مصادر للأخلاق؛ يقول: «من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاءً تامًا من كل ما يمكن أن يكون تجريبيًا ومن كل ما يتصل بعلم الانسان. فإن قاعدة الإلزام [أي: الالتزام بالأخلاق] لا ينبغي أن تلتمس في طبيعة الانسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه، بل إنه لا بد من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها»[(١)].

ويقول: «نجد مبدأ يضطر حتىٰ العقل البشري الأكثر شيوعًا أن يوافق عليه مباشرة، وهو أنه: إذا كان ينبغي أن تتحقق في كل مكان غاية نهائية يجب أن يوفرها العقل قبليًا، فلا يمكن أن تكون إلا الإنسان تحت قوانين أخلاقية»[(٢)].

ويقول الدكتور توفيق الطويل: «رفض كانط رد الواجب أو الإلزام

---

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) نقد ملكة الحكم ص٤١٥.

الخلقي إلىٰ سلطات خارجية، فأنكر رأي التجريبيين حين قالوا: إن عنصر القهر أو الضرورة ـ وهو ماهية الإلزام تنشأ عن ضغط خارجي. . بل رفض كانط رأي رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلىٰ تعاليم الدين، فإن أوامر اللَّه ونواهيه لا تبرر قيام الالزام الخلقي، لأن من حق المحايد أن يستفسر عن السبب الذي جعل اللَّه تعالىٰ يأمر به أو ينهىٰ عنه. وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلىٰ قانون أخلاقي، ومعنىٰ هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ولا تنشأ عن الدين، بل إن الدين نفسه يقوم علىٰ الأخلاق»[1].

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي وهو يشرح مذهب «كنت» في الأخلاق: «وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن من قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية، ولا من عادات الناس وآيينهم[2]، بل من العقل ذاته مباشرة ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان»[3].

وقد سمىٰ «كنت» أول كتاب له في الأخلاق بـ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ويقصد من الميتافيزيقا: المعرفة القبلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. فهو يريد أن يسلك في تأسيس الأخلاق الطريقة نفسها في تأسيس الميتافيزيقا، وقد عرَّف الميتافيزيقا بأنها: (المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تمامًا

(١) فلسفة الأخلاق نشتها وتطورها، ص٤١٦. .
(٢) أي: العادة والعرف المتبع في جماعة من الناس.
(٣) الأخلاق عند كنت، ص٣٣. وانظر منه: ص٦٥.

والمترفِّعة عن دروس التجارب، استنادًا إلىٰ مجرد أفاهيم[(١)])[(٢)].

فـ«كنت» يذهب إلىٰ أن مصدر الأخلاق هو العقل المحض النظري، وهو التصور، وهو محاولة إيجاد معرفة قبلية فيها، لذلك كانت الأخلاق عنده هي الأخلاق الصورية، أو النظرية[(٣)].

وهذه الطريقة القبلية في تصورات العقل الخالص، أو المعارف القبلية التي يريد أن تستمد الأخلاق منها عرَّفها «كنت» بأنها: «نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتىٰ عن جميع الانطباعات الحسية»[(٤)]، وهذه المعارف القبلية عنده هي أفاهيم معطاة من غير موضوعات سابقة، وهي تتراءىٰ للعقل كما يقول «كنت»: «دون أن يدري. ومن دون أن يعرف المرء كيف توصل إليها، بل حتىٰ من دون أن يخطر علىٰ البال مثل هذا السؤال»[(٥)]. ويقول: «العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما علىٰ نحو قبلي تمامًا»[(٦)].

وسميت قبلية أي: قبل التجربة. فهو العقل في تفكيره ومعرفته السابقة علىٰ التجربة[(٧)].

---

(١) أي: مفاهيم عقلية.
(٢) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٣٣).
(٣) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص٢٤.
(٤) نقد العقل المحض، إيمانويل كنت (٤٨).
(٥) المصدر السابق (٤٨).
(٦) المصدر السابق (٥٤).
(٧) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٣٣).



المطلب الثاني

نقد مصدر الأخلاق عند «كنت»

جعل «كنت» مصدر الأخلاق «العقل» يعتبر اطرادًا لمذهب المثاليين، فإن مصدر الأخلاق هو عندهم العقل فقط، وهو ضد المذهب الطبيعي الذي يجعل مصدر المعرفة هو التجربة فقط دون العقل، وكلاهما مذهب باطل، يتبين ذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن هذا تحكُّمٌ محض، وقصر مصدر الأخلاق عليه يضيع علينا الكثير من الأخلاق المتفق عليها بين العقلاء وأهل التربية والأديان، والتي مصادرها غير العقل.

الوجه الثاني: أن هذا لا يمكن أن يحقق شيئًا من الأخلاق النبيلة؛ لأن عقول الناس متفاوتة، فبعقل من يأخذ الناس؟ وبه ستكون الأخلاق نسبية، وهو الذهاب للمذهب السوفسطائي العندي كم سبق في الميتافيزيقا، أي نفي الأخلاق المطلقة، وهو سفسطة بينة.

الوجه الثالث: أن هذا المعارف القبلية للعقل التي قصدها «كنت» لا تخرج عن شيئين؛

الأول: أنها الفطرة أو الضرورات البدهية التي تأتي للعقل من غير تفكير.

والثاني: أنها إن لم تكن كذلك فإنه لا حقيقة لها ولا وجود، لذلك نوقش «كنت» بأن ذلك لا وجود له في الخارج، فإنه ما دام القبلي لا يعتمد علىٰ التجربة، ولا علىٰ القضايا المستمدة منها، فكيف يكون هذا القبلي موجودًا؛ فلا أخلاق إذًا[(١)].

الوجه الرابع: أن العقل ليس له معارف قبلية محضة، وإنما يستمد العقل معارفه من المحسوس، أو من علوم قبلية كالوحي أو الفطرة، فحين التأمل في المفاهيم التي سماها «كنت» معارف قبلية يتبين أنها إما ضرورة تخطر علىٰ العقل حين الربط بين الأسباب ـ وقد سبق بيان ذلك[(٢)] ـ.

وقد تنبه لهذا «برتراند رسل»[(٣)] فقال: «ومن الواضح أن هذه المبادئ فطرية بالمعنىٰ الذي قال به «ديكارت»، وإن لم يكن «كنت» قد قال بذلك»[(٤)].

فكون «كنت» لم يعرف سبب هذه الأشياء التي تخطر علىٰ العقل

---

(١) انظر: بحث «ماكس وشيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية» للباحث هشام مصباح.

(٢) في المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الثاني.

(٣) برتراند أرثر ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، فيلسوف وكاتب انجليزي وعالم منطق ورياضي ومؤرخ. يعدّ من أشهر فلاسفة القرن العشرين، كما وُصِف بأنه أهم علماء المنطق الذين ظهروا منذ عصر الفيلسوف الإغريقي أرسطو. انظر ترجمته لنفسه: كتاب «برتراند رسل» لزكي نجيب محمود، ص١٢ وما بعدها.

(٤) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٠٩).

لا يعني أنها معارف للعقل من غير أي سبب. وكون بعض معارف العقل لم يُعرف سببها لا يعني أنها ليس لها سبب سابق على التجربة؛ لأن عدم علم السبب ليس علمًا بالعدم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة.. فإن خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات، فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوىٰ من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابرًا.. ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك.. والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية يعتضدون فيها بالأمثلة، وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب علىٰ المشاهدة بالجامع المشترك الذي يجعلونه كليًا)[(١)].

ويقول: (العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين)[(٢)].

ويقول الدكتور زكريا إبراهيم: (ربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كانت أنه نظر إلىٰ العقل علىٰ أنه ملكة أولية جاهزة، أو

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ابن تيمية (٣٦٨).
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية (٤/١٢٦).

معدة من ذي قبل، في حين أن العقل ليس عضوًا أو شيئًا يقبل المعرفة بطريقة أولية سابقة عن تجربة سابقة علىٰ تجربة، بل هو نشاط فعال، أو ممارسة حية، لا تفهم إلا من خلال احتكاكها المستمر بعالم الواقع، أو دائرة التجربة. ولعل هذا هو السبب في أن مفهوم (المعقولية) عند كانت قد بقي مفهومًا ناقصًا قاصرًا؛ لأن (المعقولية) لا تتحدد بطريقة أولية، صورية، بل هي تتحدد من خلال علاقة العقل بالواقع، أو صلة الذهن بالتجربة)[١].

الوجه الخامس: أنه يستحيل تكون أخلاق بمعزل عن التجربة، كما أن التجارب لا غنىٰ لها عن الفطرة، وعن الوحي في بيان حقيقة الأخلاق، لذلك قال «شوبنهاور» تلميذ «كنت»: (الخطأ الأصلي الذي وقع فيه كانت هو أنه ظن أن في وسعه تأسيس الأخلاق كلها علىٰ أسس صورية أولية سابقة علىٰ التجربة.. ولسنا ندري كيف وقع في ظن «كانت» أن يكون في وسع الفيلسوف الأخلاقي أن يضرب صفحًا عن خبرات الناس ـ داخلية كانت أم خارجية ـ وأن يتجاهل شتىٰ وقائع العالم الخارجي، لكي يقيم الأخلاق كلها علىٰ بعض المعاني المجردة التي لا اتساق فيها، أو علىٰ بعض المفاهيم الخالصة التي ليس لها أدنىٰ نقطة ارتكاز!)[٢].

الوجه السادس: أن قصر مصدر الأخلاق علىٰ العقل فيه تقصير ظاهر، يقول الدكتور توفيق الطويل: «ولكن هذا الذي نقوله في

---

(١) كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم (٢٥٠).

(٢) انظر: كانت ص١٤٩.

نقض التجربة أساسًا للقوانين الخلقية العامة، لا يبرر الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة العامة، والمعرفة الخلقية بوجه خاص، فإن تحصيل المعرفة بغير معطيات الحس مستحيل، ولكن المعرفة لا تكتمل ولا تستوفىٰ شرطها العلمي أو الفلسفي بالتجربة وحدها، فهي تفتقر لكي تستوفي هذا الشرط إلىٰ هذا الذي نسميه عقلًا ونعرف أن اكتسابه بالتجربة الحسية مستحيل»[(١)].

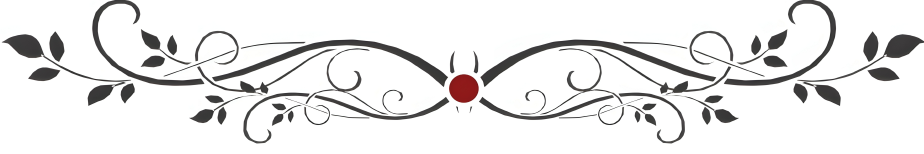
الوجه السابع: أنه بسبب قصر «كنت» مصدر المعرفة علىٰ العقل المحض صار مفهوم الأخلاق عنده ضيقًا، فالأخلاق عنده هي فقط الأخلاق مع الناس، فلا أخلاق عنده غير ذلك، وتجاهل تماما الأخلاق مع اللَّه تعالىٰ ومع الأنبياء والملائكة والكتب المنزلة، والتي مصدرها الوحي، وسبب ذلك ما هو معروف عن الفلاسفة من عدم إيمانهم بالأنبياء، ولا باللَّه تعالىٰ إلا كونه مطلقًا بشرط الاطلاق، أي لا وجود له حقيقي[(٢)]، فالفيلسوف في الحقيقة مؤله لنفسه. لذلك يقول الدكتور توفيق الطويل: «كان طبيعيًا أن يضيق رجال اللاهوت بـ «كنت»، بعد أن حرص علىٰ استقلال الانسان وإرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحي الدين، ورفض رد الواجب إلىٰ اللَّه؛ وقد قيل: إن إيمان كانط كان مثارًا للظنون والريب»[(٣)].

---

(١) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٠.
(٢) بسطت هذه المسألة في بحث (أدلة وجود اللَّه عند إيمانويل كنت عرض ونقد) مقدم للتحكيم في مجلة الدراسات العقدية.
(٣) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٤٥٢.

المبحث الثاني

مركزية الأخلاق في مفهوم الدين عند «كنت»



المطلب الأول
مركزية الأخلاق في مفهوم الدين عند «كنت»

✍ توطئة:

لقد رفض «كنت» أي تفسير للدين غير التفسير الأخلاقي، فرفض تفسير الأديان والكتب المنزلة للدين[1]؛ لأنه غير مؤمن بها ومؤله لنفسه كحال الفلاسفة، بل هو يذهب إلىٰ أن الدين المقرر في الكتب والأديان عمومًا ليس دينًا صحيحًا، وأنه يثمر النفاق؛ لأنه يلزِم الناس بأعمال، وأنه خرافة، وأن الدين الحقيقي هو: السيرة الحسنة فقط، يقول «كنت»: «كل ما يظن الإنسان أنه ما زال بإمكانه أن يفعله خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيًا عند اللَّه، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة للَّه»[2].

ويقول: «العبادة لا توجد إلا في النية الهادفة إلىٰ سيرة حسنة فحسب»[3].

---

(١) سبق التعريف بالدين في التوطئة للفصل الثاني من الباب الثاني من الأبحاث حول كنت.

(٢) إيمانويل كنت، «الدين في مجرد حدود العقل». ترجمة: فتحي المسكيني (٢٧٠).

(٣) المصدر السابق (٢٧٨).

ويسمي السيرة الحسنة: «العبادة الخلقية للَّه»، وأنها «هي التي ترضيه بشكل مباشر»[(١)].

فيرىٰ أن الدين مجرد السيرة الحسنة مع الخلْق، وأن هذا هو العبادة فقط ولا قيمة لأعمال التعبد، يقول: «إن الوهم بأننا نستطيع بواسطة أعمال التعبد الدينية أن ننجح في تحقيق شيء فيما يخص تبرئة الذمم أمام اللَّه، هو الاعتقاد الديني في الخرافة»[(٢)].

ويقول: «إن العبادة (الخلقية) الحقيقية للَّه، التي ينبغي علىٰ المؤمنين أن يؤدوها له، عبادة غير منظورة، نعني عبادة القلوب، ولا يمكن أن توجد إلا في النوايا»[(٣)].

ومذهبه هذا قريب من مذهب غلاة مرجئة الأديان، الذين لا يرون الدين والإيمان إلا في القلب فقط.

فـ«كنت» ينقُد الأديان بسبب الإلزام بالأعمال؛ لأن ذلك عنده ينافي الحرية.

يقول «كنت»: «الإيمان المخلِّص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًّا، مؤسسًا علىٰ نوايا من القلب خالصة فإن الأول منهما يذهب في ظنه أنه يصبح مرضيًّا عنه من الرب بواسطة الأفعال (العبادة) التي هي (علىٰ مشقتها) لا تمتلك أي قيمة خلقية، ومن ثم بواسطة أفعال منتزعة خوفًا أو رجاءً، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها، في

(١) المصدر السابق (٢٧٩).
(٢) المصدر السابق (٢٧٥).
(٣) المصدر السابق (٣٠٠).

حين أن الآخر فهو يفترض لهذا الغرض نية خلقية حسنة بوصفها أمرًا ضروريًّا»[١].

وبهذا يتبين مركزية الأخلاق و«الحرية» عند «كنت» في تعريف الدين، لذلك هو يدعو إلىٰ رفض الأديان جملة، وإلىٰ السعي لنقل الناس من الإيمان التاريخي الكنسي، إلىٰ الإيمان العقلي الخُلقي العام، أو من الدين الوضعي إلىٰ الدين العقلي الخلقي[٢].

فالدين المحض عند «كنت» هو الذي يتأسس تأسسًا كاملًا علىٰ العقل، ويسميه «الإيمان المخلِّص»، وأي دين غير الدين الخلقي فهو عنده باطل، يقول: «أما الإيمان بدين الشعائر فهو إيمان السُّخرة والأجر ـ إيمان المرتزقة الذليل ـ ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانا مخلصًا، لأنه ليس خُلقيًّا»[٣].

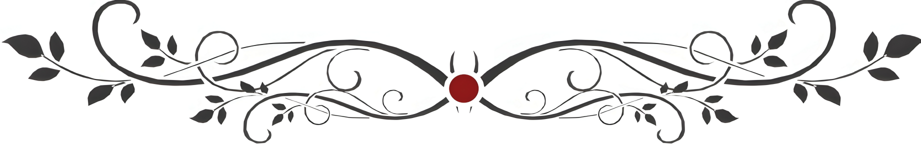
فدين الكنيسة وكل أديان الكتب عند «كنت» هي أديان الخرافة والتعبد، ويسمي هذا الدين الأخلاقي بالإيمان العقلي، والحقيقي والكوني[٤]، وهو عنده التنوير[٥] الحقيقي، حيث تصبح عبادة اللَّه واجبة مفروضة بواسطة العقل وليس الكتب[٦] ـ وقد سبق بيان

(١) المصدر السابق (١٩٤).
(٢) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت، عبد الرحمن بدوي (١٣).
(٣) إيمانويل كنت، «الدين في مجرد حدود العقل». ترجمة: فتحي المسكيني (١٩٤).
(٤) المصدر السابق (٢٠٦).
(٥) انظر: المصدر السابق (٢٨٢).
(٦) المصدر السابق (٢٨).

لذلك ـ[١].



(١) في المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الثاني من الأبحاث حول كنت.



المطلب الثاني
نقد مركزية الأخلاق في مفهوم الدين عند «كنت»

يمكن نقد مركزية الأخلاق في مذهب «كنت» من وجهين:

الوجه الأول: يكمن في تعريفه الدين بمحض العقل، وهذا أولا وكما سبق لا يزيد الأمر إلا اختلافًا؛ لأن العقول متباينة أشد التباين، فإلىٰ عقل من تلزم البشرية بتعريفه للدين وحدوده؟ فالدين والتشريع والتحليل والتحريم يستحيل أن يكون من الخلق لأنه فوق قدرتهم، وإذا جعل لكل شخص دينه الذي يريده ويختاره من محض عقله، فهو رجوع للسفسطة العندية، وقول بنسبية الحقائق.

ويمتنع أن يكون الدين الحق إلا واحدًا ولا مصدر له سوىٰ الوحي، والوحي والتشريع والغيب عمومًا ليست من مجالات العقول، ولا يستطيع البشر أن يشرعوا للخلق؛ لذلك كان اختلاف الفلاسفة حول الإلهيات من أعظم وأكبر اختلاف وجد، وقد اعترف كبار الفلاسفة أن الإلهيات مصدرها النبوات قال ابن خلدون: «وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلىٰ اليقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولىٰ؛ يعني: الظنَّ، فيكفينا

الظنُّ الذي كان أولًا، فأيُّ فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علىٰ أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلىٰ اليقين في عامة المطالب الإلهية؛ وإذا كان هذا هكذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوات علىٰ ما هو عليه»[(٢)].

لذلك كان الدين في الإسلام وسائر الأديان توقيفيًّا، مصدره الوحي إلا أن اليهود والنصارىٰ حرفوا وبدلوا ونسبوا لدين اللَّه ما ليس منه تعالىٰ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الخلق لا يعلمون ما يحبه اللَّه ويرضاه، وما أمر به وما نهىٰ عنه، وما أعده لأوليائه من كرامته وما وعد به أعداءه من عذابه، ولا يعرفون ما يستحقه اللَّه تعالىٰ من أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا التي تعجز العقول عن معرفتها، وأمثال ذلك؛ إلا بالرسل الذين أرسلهم اللَّه إلىٰ عباده»[(٣)].

فالتشريع ووضع حقيقة العبادة والدين هو حق للَّه تعالىٰ وحده، قال اللَّه تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۗ وَإِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورىٰ: ٢١].

يقول الإمام البغوي: «يقول: أم لهم آلهة سنوا لهم من الدين ما

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٥١٧.
(٢) الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، ص١٠٠.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٢١).

لم يأذن به اللَّه؟ قال ابن عباس رضي الله عنهما: شرعوا لهم دينا غير دين الإسلام».

والدين الذي شرعه اللَّه لعباده هو الإسلام، وهو من عند اللَّه يقول تعالىٰ: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ⁹﴾ [الأحقاف: ٩]. وهو الذي ارتضاه اللَّه لعباده، قال تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وقال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ٨٣ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ٨٤ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ٨٥﴾ [آل عمران].

يقول الحافظ ابن كثير(١): «يقول تعالىٰ منكرًا علىٰ من أراد دينًا سوىٰ دين اللَّه، الذي أنزل به كتبه وأرسل به رسله، وهو عبادته وحده لا شريك له.. ثم قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ أي: من سلك طريقا سوىٰ ما شرعه اللَّه فلن يقبل منه، ﴿وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «مَن عَمِلَ عَمَلًا ليسَ عليه أمْرُنا فهو رَدٌّ»(٢)». وفي الرواية الأخرىٰ: «مَن أَحْدَثَ في أَمْرِنَا هذا ما ليسَ فِيهِ، فَهو

(١) عند تفسير الآية في تفسيره.

(٢) رواه مسلم (١٧١٨).

رَدٌّ»(١).

وهذا الدين هو دين جميع الأنبياء، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ»(٢).

يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: «معنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع»(٣).

فالإسلام في لغة القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدّين المشترك الذي جاء به كل الأنبياء، وهو الذي ارتضاه اللَّه لنا، وقد أخبر اللَّه عن نوح عليه السلام قوله: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٧٢﴾ [يونس]. وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٣١﴾ [البقرة]. وعن موسى عليه السلام: ﴿يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ۝٨٤﴾ [يونس]. وعن حواريي المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ۝١١١﴾ [المائدة]. وعن سليمان عليه السلام على لسان ملكة سبأ: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٤﴾ [النمل]. وعن الأنبياء الذين تقدموا: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤].

الوجه الثاني: من أعظم ما يبين بطلان مذهب «كنت» الأخلاقي

(١) رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).

(٢) رواه البخاري ٩(٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥).

(٣) فتح الباري (٦/٤٨٩).

أنه جعل الأخلاق ـ أي مع النفس والناس وهي «السيرة الحسنة» ـ هي الحكمة من خلق اللَّه الخلق، فهو يقول عن الغاية النهائية التي يلزمنا السعي نحوها أنها: «الخير الأسمىٰ بواسطة الحرية في العالم»، ويقول: «السعادة الخاصة هي الغاية النهائية الذاتية لكل الكائنات العاقلة في العالم»(١).

لذلك يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي حاكيا عن مذهب «كنت» في الأخلاق: «كذلك يتضح أننا لو تساءلنا: ما هي غاية اللَّه من خلق العالم؟ فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمىٰ، أي أخلاقية هذه الكائنات»(٢).

ومعلوم أن الأخلاق مع النفس والناس ليست هي الحكمة من خلق اللَّه الخلق، بل هي ـ مع أهميتها ـ أدنىٰ درجات الحكمة من خلق اللَّه لخلقه، والحكمة من خلق اللَّه الخلق هي غيب لا يعرف إلا عن طريق الأنبياء من حيث التفصيل، والأنبياء عليهم السلام قد بلغوا أقوامهم أن الحكمة من خلق اللَّه الخلق هي إفراد اللَّه تعالىٰ بالعبادة، وهي غاية الأخلاق، ومن العبادة تهذيب الأخلاق مع الخلق؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات].

وفي الحديث: «إنَّما بُعِثتُ لأُتَمِّمَ صالِحَ الأخلاق»(٣).

---

(١) الدين في حدود العقل، ص٤٩.

(٢) موسوعة الفلسفة ٢/٢٨٧. وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/١٣٨٣).

(٣) أخرجه أحمد (٢/٣٨١، رقم ٨٩٣٩)، والبخاري (الأدب المفرد ١/١٠٤، =

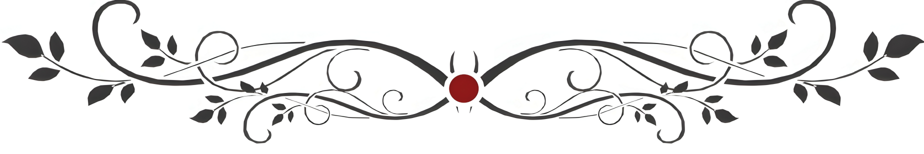
فالمراد كل الأخلاق الفاضلة وأعظمها الأدب مع اللَّه بحيث لا يشرك معه غيره في عبادته، ويوحَّد بجميع أنواع التوحيد، في الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، والأدب مع أنبيائه ورسله، والأدب مع ملائكته وكتبه، ومع خلقه، فـ«كنت» جعل أقل درجات الأخلاق هي الغاية من الخلق. لأنه فيلسوف مؤله لنفسه يشرع من محض عقله ولا يرجع لغيره ولا للنبوات.



= ٢٧٣)، وابن أبي شيبة (١١/٥٠٠، ٣٢٤٣٣). وأخرجه مالك (٢/٩٠٤، رقم ١٦٠٩) بلفظ «حسن الأخلاق»، وقال ابن عبد البر: «هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره».

المبحث الأول

مركزية الأخلاق في إثبات وجود الله عند «كنت» ـ عرض ونقد



المطلب الأول
مركزية الأخلاق في إثبات وجود الله عند «كنت»

لـ «كنت» كلام كثير حول أدلة وجود اللَّه، أخذها من محض عقله، ورفض أبرز الأدلة السابقة التي استعملها أهل الأديان والفلاسفة الإلهيون لإثبات وجود اللَّه ورأىٰ أنها خادعة وكاذبة(١)، وهي «الدليل الأنطولوجي»(٢)، و«الدليل الكسمولوجي»(٣)، و«الدليل اللاهوتي»(٤). وقد سبق تفصيل هذا(٥).

فرأىٰ «كنت» أن كل تلك الأدلة باطلة وأنه لا طريق لإثبات وجود اللَّه تعالىٰ إلا دليل واحد وهو «الدليل الأخلاقي» وهو الاستعمال

---

(١) أفردت بحثا مفصلا حول هذه المواضيع بعنوان «أدلة وجود اللَّه عند كنت عرض ونقد» وهو مقدم للتحكيم في أحد المجلات السعودية.
(٢) وهو دليل الكمال: وخلاصته كما يلي: ١ ـ اللَّه تعالىٰ له كل كمال. ٢ ـ الوجود كمال. ٣ ـ فاللَّه الأعلىٰ موجود.
(٣) وهو: أن الحادث لا بد له من محدِث.
(٤) وهو دليل الغاية: الاستدلال بما في العالم من النظام والغائية والعناية علىٰ وجود اللَّه.
(٥) في الباب الأول من الأبحاث حول كنت.

العملي من العقل المحض[(١)]، وكتب في ذلك ثاني أهم كتبه وكتب النقد عنده وهو «نقد العقل العملي».

وقد غلا في هذا الجانب، فإنه يرىٰ أن «فكرة اللَّه»[(٢)] ليست شرطًا للقانون الأخلاقي الذي سببه «الحرية»، بل هي شرط لمجرد الاستعمال العملي لعقلنا المحض[(٣)]. وهذا استخفاف واستهانة بمسألة وجود اللَّه تعالىٰ.

وهو يعني أنه مع مفهوم الحرية والقانون الأخلاقي يكون مفهوم اللَّه حقيقة موضوعية بعد أن لم يكن كذلك. يقول «كنت»: (وبذلك تحظىٰ فكرة اللَّه والخلود بواسطة مفهوم الحرية بحقيقة موضوعية وبحق، لا بل بضرورة ذاتية (حلبة العقل المحض) لقبولها)[(٤)].

وخلاصة فكرته في إثبات وجود اللَّه، أنه لا يريد أن يكون فعل الأخلاق لمصلحة أو منفعة تعود للإنسان، ويسمي فعل الخير من غير منفعة عائدة للشخص «الإرادة الخيرة»، و«الحرية»، يقول: (الاستقلال الذاتي للإرادة [أي الحرية] هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها)[(٥)]. ويقول: (لا يوجد شيء يمكن عده خيرا علىٰ وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء

(١) انظر: إيمانويل كنت، ص٣٦٢.
(٢) لأن اللَّه تعالىٰ عنده مجرد فكرة.
(٣) النظر: نقد العقل العملي ص: ٤٤.
(٤) نقد العقل العملي ص: ٤٥.
(٥) نقد العقل العملي ص: ٨٦.

واحد هو: الإرادة الخيِّرة)[(١)].

ويقصد بالحرية هي أن يفعل الإنسان الأخلاق من غير أن يمُنَّ بها، فلا يفعلها لمصلحة تعود له؛ لأن هذا عنده أنانية لا تنفع في قانون للأخلاق، بل يجب أن يفعلها الشخص من باب أنها واجبة ولازمة مستحقة، وهذه هي المسلَّمة الحقيقية الأخلاقية عنده لسلوك الإنسان التي تليق بمنزلته كبشر، وهذه لا تكون إلا بـ «الإيمان باللَّه» ـ كما سيأتي تفصيله في هذا المطلب إن شاء اللَّه ـ. فيجب الإيمان باللَّه للوصول إلىٰ هذه الحرية.

يقول «كنت»: (وإنه لذو أهمية قصوىٰ في الأحكام الأخلاقية أن نولي بغاية الدقة المبدأ الذاتي لكل المسلمات، لكي تكون كل أخلاقية الأفعال موضوعة في ضرورتها بدافع من الواجب، وبدافع احترام القانون. الاحترام المرتبط بالخوف أو علىٰ الأقل بالتوجس من خرقه)[(٢)].

فهو لا يريد أن نفعل الأخلاق علىٰ أننا متطوعون، ولا أنا غير ملزمين، ولا عن حب واستحسان لما قد تنتجه تلك الأخلاق، هذا مالا يراه كنت.

فهو في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية، وأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود الميول والأهواء، ولهذا استبعد اللذة والمنفعة، والسعادة غاية قصوىٰ لأفعال الإنسان الإرادية، إذ جعل

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٢٦.
(٢) نقد العقل العملي ص:١٥٦.

الباعث يقوم في الإرادة نفسها، وبذلك ارتدت عنده الأخلاقية إلىٰ مبدأ الواجب[(١)].

وهذا ضد المذاهب الطبيعية، يقول الدكتور توفيق الطويل: «فإذا قال الطبيعيون افعل الخير تحقق النفع أو تتجنب الضرر ـ أي إذا فعلت الخير حققت النفع قال الحدسيون العقليون (المثاليون) أدِّ الواجب لذاته، بصرف النظر عما يترتب عن تأديته من منافع أو مضار وهذا هو مجمل الخلاف بين الأمر المشروط والأمر المطلق، أو موقف التجريبيين وموقف العقليين من تفسير الواجب»[(٢)].

ويقول: «وإذا كانت المثالية بمعناها الواسع قد شاعت في مذاهب الحدسيين والعقليين، وهوجمت من التجريبيين والوضعيين، فإن المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط الصورية، وسنرىٰ كيف أوجب علىٰ الانسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب، ومن غير اعتبار لما يترتب علىٰ تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله . . . الىٰ آخر ما سنراه في صورية الأمر المطلق وتزمُّت صاحبه»[(٣)].

فلا يصح عند «كنت» أن تُفعل الأخلاق بسرور لما يرجوه فاعلها في العاقبة؛ لأنه إذا فعل ذلك بسرور، فهناك أخلاق كثيرة تحتاج إلىٰ إكراه؛ لأن بعض الأخلاق تخالف رغبات النفوس وتحتاج إلىٰ

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٤٠٧.
(٢) المرجع السابق، ص٤٠٣.
(٣) فلسفة الأخلاق، ص٤٠١.

كبح النفس، فلن يفعلها بداعي السرور، فلا بد من قانون حتىٰ يفعلها بداعي الواجب عليه والمتعين عليه[١].

لذلك لم يرض أن يكون دافع الأخلاق أن يفعل الشخص شيئًا ليُقتدىٰ به، لأن هذه أيضا منفعة شخصية[٢]. ويقول: (ثواب الذين فعلوا واجبهم لنيل الثواب أو للإفلات من عقاب علة نوع مغاير لثواب أفاضل الناس الذين لم يفعلوا واجبهم إلا من أجل ذاته)[٣].

ويقول: (وإنه لجميل جدًا أن يصنع الخير بدافع حب البشر والإحسان المتعاطف معهم، أن يكون المرء عادلًا بدافع حب النظام، لكن هذا ليس بعد المسلَّمة الحقيقية الأخلاقية لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة كوننا بشرًا، حينما نستبيح حقًا لأنفسنا وكأننا جنود متطوعون، فلا نبالي عن غرور مزهوٍّ بفكرة الواجب ولا نريد أن نفعل بصفتنا مستقلين تجاه كل أمر أيًا كان، إلا ما يلائم متعتنا، وهو ما لسنا بحاجة إلىٰ أمر كي نقوم به.. الواجب والالتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان تليق بنا أن نطلقهما علىٰ علاقتنا بالقانون الأخلاقي)[٤].

لذلك يرىٰ وجوب فرض قانون كلي مقدس، ويستحيل تجاهل هذا القانون، لأننا بشر لا يمكن لنا تجاوزه، وحتىٰ نفعل الأخلاق

(١) انظر: نقد العقل العملي، ص: ١٦٠.
(٢) انظر: المصدر السابق ص: ١٦١ ـ ١٦٢.
(٣) الدين في حدود العقل، ص٢٥٤.
(٤) نقد العقل العملي، ص: ١٥٧ ـ ١٥٨.

على أنها واجبة علينا وعلى أنا ملزمون بها، فلا نمن بها[١].

ويرى أنه لا يمكن لأي مخلوق أن يرتفع عن أن يكون مكرهًا ومُلزمًا، فلا يكون هذا إلا للألوهية المتسامية فوق كل تبعية[٢].

يلخص «كنت» كلامه يقول: (القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كلي الكمال قانون قداسة، لكنه بالنسبة إلى كل كائن عاقل مخلوق قانون الواجب، قانون الإكراه الأخلاقي، وقانون تعيين أفعال هذا الكائن نفسه بواسطة احترام القانون وعن تهيب أمام واجبه، ويجب ألا يؤخذ أي مبدأ ذاتي آخر كونه دافعًا، وإلا يكون من الممكن أن ينتهي الأمر بالفعل إلى أن يكون مطابقًا لما يأمر به القانون فعلًا، لكنه لا يكون قد تم بدافع من الواجب حتى ولو تم وفقًا له، إذ لا تكون نية القيام بالفعل أخلاقيةً، وهذا ما يعود إليه الأمر حقيقة في هذا التشريع)[٣].

فيرى أن هذا القانون الأخلاقي الذي يثمر الحرية، لا يمكن أن يكون إلا بالإيمان بشيء فوق طبيعة الحس والإنسان؛ لأن الإنسان ناقص لا يُصلح حاله إلا ذلك، وهو أن يمتثل أوامر من فوقه يخضع لها ويراها واجبة عليه، فيعملها من دون منَّة، يعني يكون عمله لمبدأ[٤].

(١) المصدر السابق، ص: ١٥٨. وانظر منه ص: ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) نقد العقل العملي ص: ١٥٧.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص: ١٦٣ ـ ١٦٤.

فبما أنه لا يمكن تحقق الأخلاق إلا بالإقرار بوجود اللَّه فيكون هذا الإقرار ضروريًا، يقول: (أما وقد كان واجبًا علينا أن نعمل علىٰ تحقيق الخير الأسمىٰ، فهذا لا يستتبع فقط الحق، بل الضرورة أيضًا المرتبطة بالواجب، كحاجة إلىٰ افتراض إمكانية هذا الخير الأسمىٰ الذي، بما أنه لا يتحقق إلا بشرط وجود اللَّه، فإنه يربط ربطًا لا ينفصم افتراض هذا الوجود للواجب، وهذا يعني أنه من الضروري أخلاقيًا أن نقر بوجود اللَّه)(١).

لذا فـ«كنت» ينكر علىٰ المدارس اليونانية أنها أقرت مبدأ الأخلاق من منطلق الحرية للإنسان نفسه من غير أن يكون بحاجة إلىٰ الإيمان بوجود اللَّه من أجل ذلك(٢).

فلابد من أجل تحقق الحرية والسعادة عنده من الإقرار بوجود اللَّه، يقول: (ومن هنا يجب علينا أن نقر بوجود علة أخلاقية للعالم (مبدع للعالم) بحيث نستطيع نحن أن نضع أمام أنفسنا غاية نهائية بحسب القانون الأخلاقي؛ وبقدر ما إن هذا الأخير ضروري، بالقدر عينه (أي بالدرجة عينها للسبب عينه) علينا أن نقر بأن الأول ضروريٌّ أيضًا، أي أن اللَّه موجود)(٣).

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص: ٢١٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ٢٢٠، وانظر تفاصيل مبادئ المذاهب الفلسفية في الأخلاق ص٢٢٢ حاشية. وانظر: موسوعة الفلسفة ٢/ ٢٨٦. الموسوعة العربية الفلسفية ٢/ ١٣٨٣.

(٣) نقد ملكة الحكم ص: ٤١٧.

وبهذا يُفهم سبب الإيمان بوجود اللَّه عند «كنت»، وأنه ضروري، ولا يحل محل ذلك شيء لقيام الأخلاق؛ لما يتصف اللَّه به من صفات يستحيل أن تكون لمخلوق عاقل.

ولكن «كنت» يثبت صفات اللَّه هذه التي ذكرها وغيرها لا على أنها ثبوتية وجودية حقيقية، وإنما بالقدر الذي تدعو إليه الحاجة إلىٰ ما يستعمله منها استخدامًا عمليًّا محضًا، يقول: (لا يبقىٰ هكذا من المفاهيم التي نفكر بها بكائن معقول محض سوىٰ ما هو مطلوب لإمكانية التفكير بقانون أخلاقي؛ إذا بكل تأكيد معرفة باللَّه، لكن من مرجعية عملية فقط)[1].

يعني أنه يريد إقناع النفس بوجود اللَّه ليتخلق الإنسان بالأخلاق الفاضلة، وإلا فاللَّه عنده لا صفة له ولا وجود له خارج الذهن، ولكن يثبت للمصلحة والمنفعة الأخلاقية فقط. وهذا مراده بالعقل العملي. فهو مجرد إيمان برجماتي يستند إلىٰ فائدة عمليه صرفه[2].

بل هو يجعل «فكرة اللَّه» ليست أساسًا للأخلاق، بل تنبع منها، يقول: (الأخلاق لا تحتاج لا إلىٰ فكرة كائن آخر فوق الانسان حتىٰ يعرف واجبه، ولا إلىٰ دافع آخر غير القانون نفسه حتىٰ يلاحظه. الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها إلىٰ الدين، بل بفضل العقل المحض العملي هي مكتفية بذاتها)[3].

---

(١) انظر: نقد العقل العملي ص: ٢٣٥.

(٢) انظر: نقد العقل العملي ص: ٢٣٥.

(٣) الدين في حدود العقل، ص٤٧.

ويقول: (فكرة خير أسمىٰ في العالم يفرض علينا حتىٰ يكون ممكنًا أن نفترض كائنا أسمىٰ، أخلاقيًا قدوسًا وقديرًا هو وحده الذي يستطيع أن يوحد بين العنصرين المكونين للخير الأسمىٰ؛ لكن هذه الفكرة متىٰ اعتبرناها بشكل عملي هي ليست علىٰ ذلك فكرة فارغة؛ وذلك أنها تلبي حاجتنا الطبيعية لأن نفكر بالنسبة إلىٰ كل نشاطاتنا برمتها في أي غاية نهائية يمكن أن يتم تبريرها من طرف العقل، إذ لولا ذلك لكانت تلك الحاجة بمثابة عائق أمام تصميمنا الأخلاقي. ولكن وهو الأمر هنا، هذه الفكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسًا لها هي غاية، أن نجعلها لأنفسنا، إنما يفترض بعد ضربًا من المبادئ الأخلاقية)[١].

ويقول: (وبما أن قوة الإنسان لا تكفي لتحقيق السعادة في العالم باتفاق تام، مع كونه أهلا لأن يكون سعيدًا، فإنه ينبغي علينا أن نقبل بوجود كائن خلقي واسع القدرة بوصفه مهيمنًا علىٰ العالم، بفضله يحدث هذا النوع من الاتفاق، أي إن الأخلاق تقود علىٰ نحو لا مرد له إلىٰ الدين)[٢].

فلا حل عنده إلا بالقبول بفكرة علة عاقلة واحدة للعالم يكون لها كل الكمال[٣].

فالبرهان الأخلاقي إذا هو الدليل الوحيد عنده لتقبل فكرة

(١) الدين في حدود العقل، ص٤٧ ـ ٤٨.
(٢) الدين في حدود العقل، ص٥٠.
(٣) انظر: نقد العقل العملي ص: ٢٣٩.

الألوهية[١] . لذلك يصرح بنتيجته النهائية؛ يقول: (إنني أحاول الآن أن أقف على علاقة هذا المفهوم بموضوع العقل العملي، وهنا أجد أن المبدأ الأخلاقي لا يقبل به على أنه ممكن إلا على أساس افتراض وجود صانع للعالم، يكون على أعلى درجة من الكمال)[٢] .

فيرى أن الداعي إلى «افتراض» وقبول «فكرة» صانع حكيم للعالم، هو الحاجة بصفته وسيلة لتحقيق ما هو ضروري عمليًا، ومبدأ لمسلمة الإقرار بالصحة من وجهة نظر أخلاقية؛ أي إيمان العقل المحض العملي[٣] .

تلك إذًا مصادرات العقل العملي على نحو ما ساقها «كنت»، يقول د. زكريا إبراهيم: (ولو شئنا أن نلخصها في عبارات ثلاث، لكان في وسعنا أن نقول:

١- إن الإنسان لا يستطيع أن يؤدي واجبه، اللهم إلا إذا كان حُرًّا.

٢- إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق القداسة، اللهم إلا إذا كان خالدًا.

٣- إن الإنسان لا يستطيع أن يرقى إلى مستوى الخير الأعظم، اللهم إلا إذا كان اللَّه موجودًا.

ويبقى أن نقول إن هذه المصادرات الثلاث ليست معتقدات نظرية، بل مجرد افتراضات ضرورية عمليا، فهي لا توسع معرفتنا

(١) انظر: نقد ملكة الحكم ص٤٥٤ ـ ٤٥٦.
(٢) انظر: نقد العقل العملي ص: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٣) انظر: نقد العقل العملي ص: ٢٤٧.

النظرية، بل هي تخلع حقيقة موضوعية على أفكار عقلنا النظري)[١].



(١) كانت ص١٦٧.



المطلب الثاني

نقد الدليل الأخلاقي لـ«كنت»

يُرد علىٰ «كنت» في مذهبه هذا في الأخلاق وأنه الدليل الوحيد لإثبات وجود اللَّه من وجوه كثيرة منها:

الوجه الأول: بيان تناقضات «كنت» في هذه المسائل، والتناقض أمارة البطلان، وقد وجد هذا التناقض عنده من وجوه كثيرة:

التناقض الأول: أنه ـ كما سبق ـ ذهب في تعريف الدين أنه لا يكون إلا بالعقل المحض، وفي إثبات وجود اللَّه تعالىٰ نفىٰ أن يكون العقل المحض قادرًا علىٰ ذلك يقول: (مفاهيم اللَّه والحرية والخلود لم يجد التأمل النظري ضمانة كافية لإمكانيتها)[(١)].

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (وهكذا ينتهي النقد الكنتي إلىٰ رفض موقف المنكرين لوجود اللَّه، وكذلك رفض موقف «الدوجماتيقيين»[(٢)] المثبتين لوجود اللَّه بطريق العقل النظري

(١) نقد العقل العملي ص: ٤٦.

(٢) االدوجماتية أو لجزمية أو الدوجامطيقية هي حالة من الجمود الفكري، حيث يتعصب فيها الشخص لأفكارِهِ الخاصة لدرجة رفضهِ الاطلاع علىٰ الأفكار المخالفة، وإن ظهرت لهُ الدلائل التي تثبت لهُ أن أفكارهُ خاطئة، سيحاربها بكل ما أوتي من قوة. انظر: المورد، قاموس عربي انجليزي =

المحض)، وبعبارة أخرىٰ: (إنه إذا كان من المستحيل علىٰ العقل النظري [عند كنت] أن يبرهن عقليًا علىٰ وجود اللَّه، فإنه من التحكم والتعسف أيضًا إنكار وجود اللَّه بطريقة دوجماتيقية)[(١)].

وقد أثبت وجود اللَّه بالدليل الأخلاقي، وهذا تناقض جلي، فإن الأخلاق عنده لا تثبت إلا بالعقل، فأثبت وجود اللَّه بالدليل الأخلاقي، ونفىٰ أن يثبت وجود اللَّه بالعقل المحض، وهذه فضيحة وخذلان له.

لذلك يقول «يوسف كرم»: (ماذا فعل كانت في النهاية؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعاني الأخلاقية الكبرىٰ، وقلب الوضع الطبيعي لفلسفة الأخلاق رأسًا علىٰ عقب، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما، فدلنا علىٰ استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا. وبعبارة موجزة إنه هدم البناء الذي شاده، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة)[(٢)].

التناقض الثاني: أنه قد سبق في سبب رفضه للدين الكنسي وغيره من الأديان السماوية، أنها تلزم الناس بالعبادات. وجعل الحرية هي الانفلات من إلزامات وأوامر الدين، وجعلها تجعل الإنسان منافقًا، يفعل وهو مُكره[(٣)].

= للبعلبكي، الدوجماطيقية، وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، ص١.

(١) إيمانويل كنت، ص٣٤٢، ٣٥٤، موسوعة الفلسفة ٢/ ٢٨١.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٣٦.

(٣) انظر تفصيل ذلك في بحث «موقف كنت من الميتافيزيقا والدين».

وهنا في إثبات وجود اللَّه يرىٰ ضرورة هذا الإلزام بالأخلاق، وأنه بدونه لا قيام للأخلاق.

التناقض الثالث: من تناقضاته أنه منع أن تفعل الأخلاق لمنفعة ومصلحة راجعه علىٰ الإنسان، وقد وُجد في كلام «كنت» في موطن آخر ما ينقض ذلك وأنه يجتهد في فعل الخير من أجل منفعة له، ومن ذلك قوله: (لو أعطاني أحدهم اليقين الباطني الأتم بأنه بعد حياة أرضية قصيرة، سوف أنال حظي (تبعًا لهذه القداسة)[١] من البهاء الأبدي الكامل لملكوت السماء، فإنني سوف أتحمل كل الآلام، مهما كانت ثقيلة، وذلك حتىٰ الموت الأكثر شناعة، ليس فقط طوعًا، بل أيضًا بكل مرح)[٢].

لذلك صدق «برتراند رسل» حين ساوره الشك في أن «كنت» قد عاش حياته الخاصة وفقًا لهذا المبدأ[٣].

بل مبدأ «كنت» لا يمكن أن ينزل عن التصور إلىٰ الميدان العملي والتجربة، لذلك يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «لقد كان علىٰ كنت، أن ينزل إلىٰ مستوىٰ التجربة العملية، لكن طبيعة فكره قد نأت به عن ذلك، فجعل همه في وضع قواعد تطبيق المبادئ الأخلاقية

---

(١) يشير إلىٰ عقيدة الصلب والفداء من أجل أفضل خير للعالم، انظر: الدين في حدود مجرد العقل ص١١٩، وفي ص١٢٥: يقول: (هذا هو المثل الأعلىٰ لابن اللَّه الذي قُدِّم لنا بوصفه نموذجًا). تعالىٰ اللَّه عن أن يكون له ولد علوا كبيرًا.

(٢) الدين في حدود العقل، ص١٢٢.

(٣) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٤٥١.

الأساسية، لكنها جاءت قواعد غير مستمد من التجربة سواء التجربة الحالية، أو تجربة الماضي في ميدان الأخلاق. وأنىٰ له أن ينزل إلىٰ ميدان التجربة، وقد قرر أن القانون الأخلاقي يجب أن يكون بمنأىٰ عن الميول والنوازع الحسبة، ومن هذه يتألف نسيج التجربة!»[١].

الوجه الثاني: أنه أثبت وجود اللَّه بطريقة نفعية مصلحية بروجماتية، وجعل إثبات وجود اللَّه شيئًا ثانويًا، وأنه لولا المنفعة لما احتجنا لذلك. وهذا إهانة واستخفاف بالدين وهو إلحاد ونفاق وزندقة، لذلك حورب من جميع الأديان[٢]، يقول «ول ديورانت»: (لقد أثار ما ذهب إليه ـ «كنت» ـ من خفض الدين ـ وإنكاره أن يكون الدين قائمًا علىٰ العقل ـ والنزول به إلىٰ مجرد إيمان أخلاقي: جميع رجال الدين في ألمانيا فقاموا بالاحتجاج)[٣].

ويقول الشيخ مصطفىٰ صبري: (فلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون باللَّه واليوم الآخر مثل «كانت» فهم دنيويون أكثر منهم دينيون. فلو كانت للدين ثمرات عاجلة مثل العلم لسعىٰ «كانت» لإنقاذ مسألة وجود اللَّه أيضًا من الحسبانية[٤] وإيتاء حقه من اليقين

(١) الأخلاق عند كنت، ص١٧٥.

(٢) انظر: وول ديورانت «قصة الفلسفة»، ٣٢٧، ٣٥٨، ٣٨٥، برتراند رسل «حكمة الغرب»، ٢: ١١٦، بدوي، عبد الرحمن. «إيمانويل كنت»، ٥٧ ـ ٧٥، ٨٤ ـ ٨٧.

(٣) قصة الفلسفة، ص٣٥٤، ٣٥٨.

(٤) الحسبانية هي القائلة بتعذر الحصول بالعقل علىٰ اليقين، فهي عدوة =

العلمي وما اكتفىٰ بإسناده إلىٰ دليل الأخلاق الذي لا يفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوته وقيمته الأدبية، كما لم يكتف بإسناد العلم إلىٰ مبدأ شبه الحق مع كون هذا المبدأ كافيًا في الرقي المطلوب للعلم)[(١)].

ويقول الدكتور زكريا إبراهيم: (وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن فكرة اللَّه نفسها عند «كانت» قد بقيت مجرد «صورة عقلية» تشبع حاجة الإنسان إلىٰ تصور قوة متعالية[(٢)] تعلو علىٰ العالم المحسوس. ولا شك أن تصور اللَّه باعتباره مسلمةً من مسلمات العقل العملي إنما ينطوي علىٰ خيانة كبرىٰ للإيمان الديني علىٰ نحو ما يتمثل للمؤمن: فإن ما يتطلبه المؤمن علىٰ وجه التحديد هو أن يكون اللَّه حقيقة موضوعية لها وجودها في صميم الواقع.. وكانت بلا شك مسئول عن تلك النزعات البرجماتية التي ستظهر فيما بعد لدىٰ «شلر» و«وليم جيمس» وغيرهما، فتجعل من الدين مجرد مسلمة عملية تستند إلىٰ بعض الاعتبارات الأخلاقية)[(٣)].

الوجه الثالث: أن أدلة وجود اللَّه لا تحصىٰ، من أدلة العقل والفطرة والحس والوحي، بل ليست مقتصرة علىٰ الأدلة الثلاثة التي يستدل بها كثير من أهل الأديان وبعض الفلاسفة الغربيين،

= اليقين.

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/ ٢٦٢).

(٢) المتعالي عند كنت هو السابق علىٰ التجربة، والمعرفة المتعالية: هي الخالية من كل عناصر الاحساس. انظر: إمانويل كنت ص١٦٤.

(٣) انظر: كانت، ص١٧٥.

وهي اللاهوتي والأنطولوجي والكسمولوجي.

يقول الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (واعلم أن طرق معرفة اللَّه واسعة جدًّا، وذلك بحسب حاجة الخلق وضروراتهم إليها، وكل يعبِّر عنها بعبارات إما كلية وإما جزئية، بحسب الحال التي تحضره، وبحسب الأمور التي تغلب عليه، وإلا فكل ما خطر في القلوب وشاهدته الأبصار وأدركته الحواس والمشاعر، وكل متحرك وساكن، وكل حيوان وجماد أدلة وبراهين علىٰ وحدانية اللَّه وآيات عليه:

وفي كل شيء له آية   تدل علىٰ أنه واحد)(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخًا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين؛ لأن هذه المعارف أسماء قد تُعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي فما يتصور أن تعرض عنه فطرة)(٢).

بل الحق هو كما قال «ديكارت» عن حجج وبراهين وجود اللَّه تعالىٰ أنها: (تعادل، بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة)(٣)، ويقول: (أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببداهة ويقين أكثر مما تعرف وجود اللَّه)(٤). ويقول عن أدلة «وجود اللَّه»

---

(١) البراهين العقلية علىٰ وحدانية الرب ووجوه كماله، ٣٢.
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٥ ـ ١٦).
(٣) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٤٤. وانظر: مقال عن المنهج، ص١٦٠.
(٤) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص١٧٨، ٢٠٦.

تعالىٰ وأدلة «وجود النفس» أنها: (أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة)(١).

وفي تفسير قول اللَّه تعالىٰ: ﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يَدۡعُوكُمۡ لِيَغۡفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرَكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ قَالُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتُونَا بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ١٠﴾ [إبراهيم].

يقول الشيخ السعدي: «﴿قَالَتۡ﴾ لهم ﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ﴾ أي: فإنه أظهر الأشياء وأجلاها، فمن شك في اللَّه ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ الذي وجود الأشياء مستندٌ إلىٰ وجوده، لم يكن عنده ثقة بشيء من المعلومات، حتىٰ الأمور المحسوسة، ولهذا خاطبتهم الرسل خطاب من لا يشك فيه ولا يصلح الريب فيه»(٢).

الوجه الرابع: أنه وإن كان الإيمان بوجود اللَّه من أعظم أسباب الأخلاق الطيبة، إلا أن مصادر وأسباب الأخلاق الكنتية - وهي السيرة الحسنة مع الناس - كثيرة أيضًا؛ فقد يتخلَّق بها من هو ملحدٌ، بل يمكن للإنسان أن يتفانىٰ في اكتساب الأخلاق وهو غير مؤمن باللَّه لما يرجو من مدح الناس والعاقبة الدنيوية، لكن لن يكون ذلك كمن يفعل الأخلاق وهو يؤمن باللَّه ويرجو ثوابه، لذلك جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: قُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، ابنُ جُدْعانَ كانَ في الجاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، ويُطْعِمُ المِسْكِينَ، فَهلْ ذاكَ

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولىٰ ص٦٠.
(٢) تفسير السعدي عند تفسير الآية.

نافِعُهُ؟ قالَ: «لا ينفَعُهُ، إنَّه لم يقُلْ يوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لي خَطِيئَتي يَومَ الدِّينِ»[(١)].

يقول د. زكريا إبراهيم: (وعلىٰ الرغم من أن كانت قد ظن أن فكرة الواجب فكرة أولية ضرورية كلية إلا أننا لو عدنا إلىٰ الفلسفة الأخلاقية التي كانت سائدة عند اليونان لوجدنا أن مفهوم الواجب كان مجهولًا تمامًا، لدىٰ فلاسفة اليونان، حتىٰ عند أفلاطون وأرسطو فليس بوسعنا أن نقيم الأخلاق علىٰ الشعور بالواجب وحده خصوصًا وأن المثل الأعلىٰ للسمو الخلقي قد يقتضي في خاتمة المطاف أن يزول الإلزام مع ما يقترن به من مشاعر المجاهدة والمشقة والعسر، لكي يحل محله الإقبال علىٰ فعل الخير بروح السماحة والسهولة واليسر، وحينما تصل الصفوة الممتازة من البشر إلىٰ قمة السمو الخلقي، فهنالك تراها تفعل الخير بطريقة طبيعية تلقائية، دون أن تشعر أنها تحقق واجبًا أو تخضع لإلزام، وليس من النادر أن نرىٰ بين كبار رجالات الإنسانية من يحقق أفعاله الخلية بدافع من الحماسة والغبطة، وكأنما هو يقدم علىٰ التضحية دون أدنىٰ شعور بالقسر أو التكليف أو الإلزام.

فإن تحمَّس «كانت» للواجب جعل ينسىٰ أو يتناسىٰ من العناصر النفسية الهامة التي تدخل ضمن مقومات الفعل الأخلاقي علىٰ نحو ما مارسه البشر في كل زمان ومكان)[(٢)].

---

(١) رواه مسلم (٢١٤).

(٢) كانت ص١٥٣.

الوجه الخامس: أن منع الإنسان أن يطلب بأخلاقه مصالح دينية أو دنيوية شيء مستحيل، وتكليف مالا يطاق، فمذهب «كنت» هذا ينفِّر من الأخلاق الطيبة، لأن الفعل من باب الإلزام دائمًا يسبب القنوط والإلحاد.

فالإنسان يطلب بأخلاقه سعادة الدنيا والآخرة، والمنفعة العائدة إليه وإلىٰ غيره، ويطلب من اللَّه الأجر بفعله الأخلاق لما يرجوه من رضىٰ اللَّه عنه، ولما يخافه من عقاب اللَّه وغضبه، فيكون صاحب الأخلاق بين الخوف والرجاء، والكتب المنزلة علىٰ الأنبياء جاءت لترهيب الناس وترغيبهم، ولم تلزمهم بالعبادات خوفا فقط من غير رجاء ومحبة. لذلك قال بعض السلف: «من عبد اللَّه بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد»[(١)].

الوجه السادس: أن «كنت» يريد أن نكون بإزاء «إرادة» بدون «باعث»، وفي الحقيقة أنه كما لاحظ شوبنهاور ـ تلميذ «كنت» ـ لن يحرك الإرادة إلا الباعث، ولابد من مصلحة واهتمام، أما حين ينعدم كل باعث يمكن أن يحرك الإرادة فإنه هيهات للإرادة في مثل هذه الحالة أن تحقق شيئًا، لذلك يرىٰ شوبنهاور أن «كنت» خدع

---

(١) هذا القول مشهور ومستفيض نقله بين الأئمة، فقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (١٠/ ٨١، ٢٠٧)، (١١/ ٣٩٠)، (١٥/ ٢١)، وذكره أيضا ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٣/ ٨٥١ ط: المجمع)، وابن رجب في «التخويف من النار» (ص ٢٩) وغيرهم.

جمهور قرائه؛ لأن الإلزام لا يقوم إلا إذا كان وراءه وعد ووعيد، فالإلزام إذا كان مشروطا بالثواب والعقاب، فهو مشروط أو مقيد وليس مطلقا كما ذهب إليه «كنت». فيرىٰ أنه إذا كان «كنت» قد تصور أن هناك أفعالًا تخلو تمامًا عن كل باعث ومصلحة عائدة علىٰ الفرد فإن هذا غير ممكن، ولا يمكن أن تكون هذه الأفعال نزيهة وخالية تمامًا من أي باعث، لذلك يرىٰ «شوبنهاور» أن «كنت» يفرض خيالات لا يمكن أن تتحقق؛ لذلك يقول: (وليس في وسع كاتب هذه السطور أن يلقىٰ أمثال هذه الأقاويل، اللهم إلا بالسخرية والابتسام العريض)[١].

فالواقع إذًا أن ثمة عنصرين ضروريين يدخلان في تكوين القاعدة الأخلاقية: عنصر الإلزام والأمر، وعنصر الترغيب أو الخير[٢].

لذلك قد رد علىٰ «كنت» أيضًا وهاجمه في مبدأه الأخلاقي هذا كثير من الفلاسفة من أصحاب التيارات الأخلاقية الأخرىٰ من معاصريه وغيرهم، فقد لاحظ «دوبرئيل»: أن الطابع الأخلاقي للقاعدة لا يمكن أن ينبثق عن صورتها الكلية العقلية المنطقية، فإن كان «كنت» لا يريد أن ينبثق هذا الطابع عن مضمونها أو موضوعها، أعني الفوائد التي تنجم لمن يراعيها فمن أين إذًا ستأتي هذه القيمة الأخلاقية[٣].

---

(١) انظر: كانت ص١٥١.
(٢) انظر: كانت ص١٤٩.
(٣) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص٢٩. الأخلاق عند كنت، ص٤٨ ـ ٥٠.

وصنف برادلي في كتابه «دراسات أخلاقية» «كنت» بأنه من دعاة الزهد والحرمان، وكذا ذهب «مويد هيد» في كتابه «مبادئ علم الأخلاق» أن «كنت» جعل الغاية في صورة تضحية بالذات. ووُصف مبدأ «كنت» في الأخلاق بأنه مبدأ متشدد وقاسٍ ومتزمت؛ لأنه لا يحبذ العواطف التلقائية والسرور بالحياة. وأنه منفِّر عن الأخلاق الحسنة لأنه يقتضي صراعًا لا يقدر عليه إلا القليل، وربما لا يقدر عليه أحد مما يسبب القنوط[(١)].

يقول الدكتور مصطفىٰ حلمي: «يتجاهل كانط الغالبية من البشر بمكوناتهم المذهبية والعاطفية الذين يسعون بتصرفاتهم وسلوكهم إلىٰ غايات تختلط فيها الأهداف بتحقيق منافع أو بحث عن سعادة، أو تحكم أعمالهم دوافع الرجاء أو الخوف، وتتعدد واجباتهم بتعدد الأحوال والعلاقات. إن قانون الواجب الصارم يصلح فقط لقلة خاصة من ذوي الإرادات الحديدية الذين لا يحققون من سلوكهم إلا عمل «الواجب فحسب، حتىٰ لو أدىٰ ذلك إلىٰ تضحيات بالمال والوقت والراحة وغيرها»[(٢)].

إن هذه الصيغة الكانتية التي تقيم الإلزام علىٰ أساس «شكله المحض» المجرد عن مادته يصعب الانقياد لها في كل الأحوال.

وبه يتبين أن مذهب «كنت» لا يُقبل عند أدنىٰ تأمل، وأنه تحكُّم مخالف لما عليه أهل العقول السليمة والدين الصحيح والفطر

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٤٥١.
(٢) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص٩٦.

المستقيمة، فإنه لا يقبله أحد منهم، سببه عدم الإيمان الصحيح باللَّه وانحراف العقل عن مجاله المطلوب.

الوجه السابع: ما كشفه «شوبنهاور» من حقيقة مذهب أستاذه، يقول: (فحسبنا أن ننعم النظر إلىٰ مبادئ الأخلاق الكانتية، لكي نتحقق من أنها هي بعينها «أخلاق المسيحية» ولكن في صورة مستترة مقنعة، أو علىٰ الأصح مقلوبة رأسًا علىٰ عقب، إذ أنها قد أصبحت خالية من كل توازن، ومفتقرة إلىٰ نقطة ارتكاز متينة؛ وآية ذلك أن المسيحية تبدأ بالإيمان باللَّه (القائم علىٰ وحي)، ثم تتصور الواجب علىٰ أنه إرادة اللَّه، بينما يقلب كانت هذا الوضع، فيبدأ بالواجب باعتباره مبدأ مطلقًا لا سبيل إلىٰ تفسيره، مستعينًا في ذلك بجدل وهمي وخداع، ثم يصل في نهاية الأمر إلىٰ اللَّه، باعتباره مسلمة مقبولة، دون أن تكون ضرورية)[(١)].

الوجه الثامن: أنه سينتهي قانون الأخلاق الصوري إلىٰ قانون شكلي، لا يحسب أي حساب للنتائج، يقول الدكتور دراز: «لم يكتف «كانت» بأن جرَّد مفهوم الواجب من كل تجربة حسية، وكل واقع مادي يمكن أن ينطبق عليه، بل إنه خلَّصه أيضًا من صفته الخاصة، من مادته التكوينية التي تظهر في هذه القاعدة أو تلك، فلم يبق له سوىٰ صفته الشكلية، أنه قانون شامل صالح لجميع الإرادات... [أما] الواجب الكلي العام!! فلنقبه، ولكن ينبغي أن نفرق بين درجات كثيرة من العمومية، فإن لها امتدادًا بقدر ما لها من مفاهيم:

---

(١) انظر: كانت، ص١٧٢.

- الواجب الأبوي، والأموي، والزوجي، والبنوي.
- واجبات الرئاسة، والصداقة، والمواطن، والانسان.
- واجب العمل، وواجب التفكير، وواجب المحبة.

فهل يمكننا بصفة مشروعة أن نعطي لكل هذه التعبيرات نفس الامتداد، علىٰ جميع الأشخاص وعلىٰ كل الموضوعات، بحيث تنفض عنها حدودها الخاصة، ثم نمد بعضها علىٰ بعض؟

وهل من حقنا أن نقول لرئيس أن يعامل من هم أعلىٰ منه رتبة معاملته لمرؤوسيه؟ وأن نطلب الىٰ زوج أن يعامل كل نساء الدنيا كما يعامل زوجته والعكس؟»[١].

كما نقد مذهب «كنت» هذا أنه يمنع من توقيع العقوبة علىٰ المجرم ابتغاء ردعه أو جعله عظة لغيره، لأن هذا يجعل من شخصه وسيلة لا غاية. كما أن هذه القاعدة لا ترحب بالزواج استنادا إلىٰ أن الزوج يتخذ من زوجه أداة للنسل أو وسيلة لإشباع الشهوة أو عونا علىٰ حياة الاستقرار[٢].

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «وهكذا انتهىٰ [القانون الأخلاقي] إلىٰ شكلية تامة، وقانونية جوفاء لا تحسب حسابًا للنتائج العملية، ولا ترضي الميول والنوازع الطبيعية، وتأمر بإطاعة القانون الأخلاقي القبلي الكلي بما هو كذلك بغض النظر عن كل

(١) دستور الأخلاق في القرآن، ص٩٩، ١١٢.
(٢) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٤٥١ ـ ٤٥٢.

ما ينتج عن ذلك من نتائج»[١].

ولذلك واجهه الأخلاقيون الآخرون فقالوا: لا شكل بلا موضوع، ولا صورة بدون مادة، ولو غض المرء النظر عن النتائج، لزالت النية[٢].

وقد نقد «برنتراند رسل» مذهب «كنت» الصوري ـ ورده الواجب إلىٰ غاية موضوعية لا شخصية ـ بأنه ينطوي علىٰ صعوبة منطقية، إذ لو تعارضت مصلحة فرد مع مصلحة آخر ـ وكلاهما غاية في ذاته ـ ما استطعنا أن نعرف أيهما أجدر بأن يتنازل لزميله عن مصلحته.



(١) الأخلاق عند كنت، ص٦٠.

(٢) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص٢٨.

الخاتمة

الحمد للَّه، بعد هذا التطواف في بيان مركزية الأخلاق عند كنت، وأثرها عليه في مسائل الإلهيات، نخرج بنتائج مهمة:

منها: اعتنىٰ «كنت» بمسألة الأخلاق، وقصرها علىٰ السيرة الحسنة مع الناس، وسبب ذلك الإلحاد، وعدم التلقي عن النبوات، كما هو عادة الفلاسفة.

ومنها: أن «كنت» غلا في الأخلاق، وجعلها هي الغاية من الدين، وهي الدليل الوحيد علىٰ وجود اللَّه ـ الوجود المطلق ـ وهو اللاوجود، مع أنه قصرها علىٰ السيرة الحسنة، والمتقرر في العقل وعند أهل الأديان أن مصدر الدين وتعريفه وحدوده مصدرها الوحي، وأنها توقيفية، وأنها تتجاوز السيرة الحسنة مع الخلق إلىٰ الأدب مع اللَّه تعالىٰ والرسل الكرام والملائكة والكتب.

ومنها: أنه قصر مصدر الأخلاق علىٰ العقل، نافيا التجارب والدين وغيرها، وهناك جوانب من الأخلاق ليس مجالها العقل، ولا غنىٰ عن التجارب في كثير من جوانب الأخلاق، فكان مذهبه الأخلاقي ناقصا قاصرا في مصدره وغايته.

ومنها: أن كنت جعل القانون الأخلاقي قانونًا منطقيًا كليا، لذلك لم ينزل إلىٰ ميدان التجارب، مما جعل الأخلاق عنده صورية نظرية لا تطبيق لها في الواقع.

ومنها: كثرة التناقضات في مذهب كنت الأخلاقي، مما يدل علىٰ بطلانه؛ فإن التناقض أمارة البطلان.

ومنها: أن مذهب «كنت» في إثبات وجود اللَّه بالدليل الأخلاقي يعتبر استخفافًا بالدين، وجعل مسألة وجود اللَّه مسألة نفعية بروجماتية، لا حاجة لها غير ذلك، مما أثار عليه أهل الدين الكنسي فضلا عن غيرهم.

ومنها: أن «كنت» مخذول فلم يجد دليلًا لوجود اللَّه إلا هذا الدليل البروجماتي، مع أن أدلة وجود اللَّه هي أعظم وأكثر وأظهر وأجلىٰ أدلة يمكن أن توجد.

ومنها: أن الأخلاق لابد فيها مع الإرادة من الباعث، وأن فعل الأخلاق من غير مصلحة راجعة للعبد هو محاربة للأخلاق وتنفير منها، بل لا قيام للأخلاق إلا بالترغيب والترهيب.

ومنها: خطورة مذاهب الفلاسفة في مسائل الأخلاق وغيرها، والحاجة إلىٰ كشف بطلانها عند كبار مفكريهم قديمًا وحديثًا. وبيان تفاهة مذاهبهم وتناقضها وتهافتها، وأنه لا غنىٰ للخلق عن النبوات، وحاجتهم إلىٰ المذهب الأخلاقي في الإسلام، وبيان شموله في مصادره ونتائجه وعدله وتوازنه وثباته وديمومته وموافقته للعقل والفطرة والتجارب الصحيحة، وكونه سببًا في سعادة الخلق في الدارين.



فهرس المصادر والمراجع

١ . الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦م.

٢ . الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، للدكتور مصطفىٰ حلمي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٣ . الأخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

٤ . إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٧م.

٥ . البراهين العقلية علىٰ وحدانية الرب ووجوه كماله، السعدي عبد الرحمن بن ناصر، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩هـ.

٦ . برتراند رسل، زكي نجيب محمود، دار المعارف، ضمن سلسلة: نوابغ الفكر الغربي.

٧ . بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المملكة العربية السعودية، عام ١٤٢٦هـ.

٨ . تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع: القاهرة، ميدان طلعت حرب، ط١، ٢٠١٦م.

٩ . تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كنت، ترجمة: عبد الغفار ملكاوي، الناشر: مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠ .

١٠ . التأملات في الفلسفة الأولىٰ، رينيه ديكارت، ترجمه إلىٰ العربية وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، تصدير: مصطفىٰ لبيب، المركز القومي للترجمة، ١٢٩٧ .

١١ . التعريفات، الجرجاني علي بن محمد، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة: القاهرة .

١٢ . حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، نشر مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١ .

١٣ . حياة مشاهير الفلاسفة، اللائرتي، ديوجينيس، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١ ، ٢٠٠٦م .

١٤ . درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام ابن عبد الحليم، دار الكتب العلمية: بيروت، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م .

a . دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود الخلف، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م .

١٥ . دراسات في الفلسفة الحديثة، زقزوق محمود حمد، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٣، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م .

١٦ . دستور الأخلاق في القرآن، محمد بن عبد اللّٰه دراز (ت ١٣٧٧ هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: العاشرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

١٧ . الدوجماطيقية: وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

١٨ . الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع: الكويت، الكويت، ط ١، عام ٢٠١٢م.

a . الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد عبد اللّٰه دراز، دار القلم.

١٩ . الرد على المنطقيين، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، إدارة ترجمان السنة: لاهور باكستان، عام ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

٢٠ . طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، عروسي صليحة، رسالة ماجستير في جامعة بوضياف: الجزائر، عام ٢٠١٦ - ٢٠١٧م.

٢١ . الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، تحقيق: د. عبد القادر محمد الغامدي، دار المأثور: المدينة المنورة، ط٢، عام ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٢٢ . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، لتوفيق الطويل، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة ١٩٧٩م.

٢٣ . فلسفة الدين والتربية عند كنت، بدوي عبد الرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، عام ١٩٨٠م.

٢٤ . فلسفة كانط، أميل بوترو، ترجمة: الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٧٢م.

٢٥ . قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: الدكتور فتح اللّٰه محمد المشعشع، مكتبة المعارف: بيروت، ط٦ .

٢٦ . كانت أو الفلسفة النقدية، الدكتور زكريا إبراهيم، مكتبة شارع كامل صدقي الفجالة: مصر، ط١ .

٢٧ . «ماكس وشيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية» للباحث هشام مصباح. بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف ـ المسيلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٧، العدد ١٤ (٣٠ يونيو).

٢٨ . مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٢٩ . مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية، راجعها وقدم لها: محمد مصطفىٰ حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨ .

٣٠ . مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم: بيروت، ط٥، عام ١٩٨٤م.

٣١. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، تأليف: د. عبد المنعم الحفني، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية ١٩٩٩.

٣٢. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، عام ١٩٨٤م.

٣٣. الموسوعة الفلسفية العربية، عدة باحثين، معهد الإنماء العربي، الطلعة الأولىٰ: ١٩٨٨.

٣٤. الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت.

٣٥. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفىٰ صبري، بيروت لبنان: دار إحياء التراث العربي.

٣٦. نقد العقل العملي، إيمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط١، عام ٢٠٠٨م.

٣٧. نقد العقل المحض، إيمانويل كنت، ترجمة: موسىٰ وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.

٣٨. نقد ملكة الحكم، إمانويل كنت، ترجمة: د. غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، عام ٢٠٠٥م.



[٦] الدين الطبيعي عند الفلاسفة

دراسة تحليلية

مُقَدِّمَة

إن اللَّه سبحانه خلق الخلق ولم يتركهم سدىٰ، بل أرسل لهم الرسل، وأنزل لهم الكتب، وبين لهم الحكمة من خلقه لهم، وما الذي يرضيه عنهم، والطريق الموصل لمرضاته، وما يسخطه عليهم، والطرق التي تضلهم عن سبيله، وشرع لهم دينا قويمًا وصراطًا مستقيمًا، لعلمه سبحانه أنهم عاجزون عن معرفة دينه الذي يرتضيه، بمجرد عقولهم، أو عاداتهم، فهي لا ترشد لذلك، وجعل وظيفة العقول وظيفة بيانية، لمعرفة هذا الدين، وقبوله، وإثبات موافقته للعقول السليمة، واستنباط حكمه وأسراره، والدفاع عنه.

وبيَّن تعالىٰ أن المشرِّع والمحلل والمحرم هو المعبود وهو اللَّه تعالىٰ وحده، الذي ليس كمثله شيء، والعليم بكل شيء، والعادل والحكيم والرحيم بخلقه، وأعطىٰ رسله من الآيات والبينات ما علىٰ مثله يؤمن البشر، وبهم تقوم الحجة عليهم.

إلا أن بعض خلقه تنكبوا طرق الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ومنهم وعلىٰ رأسهم الفلاسفة، كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر].

قال الزمخشري في تفسيرها: «ومنها: أن يريد عِلم الفلاسفة والدهريين من بنىٰ يونان، وكانوا إذا سمعوا بوحي اللَّه دفعوه

وصغَّروا علم الأنبياء إلىٰ علمهم. وعن سقراط: أنه سمع بموسىٰ صَلَوَاتُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامُهُ، وقيل له: لو هاجرت إليه؛ فقال: نحن قوم مهذبون فلا حاجة بنا إلىٰ من يهذبنا»[(١)].

فالفيلسوف يرىٰ أنه مستغن عن الأنبياء، وأن الأنبياء بعثوا للعامَّة فقط، أما الحكماء ـ ويقصدون بهم الفلاسفة ـ فلا حاجة لهم إلىٰ الأنبياء، لذلك فالفيلسوف يشرِّع ويعتقد ما يشاء، ويسمي ذلك حرية. وهو في الحقيقة يؤلِّه نفسه، ويعبد هواه.

ومن ذلك أنهم اخترعوا دينًا جديدًا في القرن الثامن عشر أسموه «الدين الطبيعي» مصدره عقولهم، بحيث تصبح الأديان: سماوية، ووضعية، وطبيعي.

وفي هذا البحث بيان موجز بحقيقة هذا الدين، ومعناه، وخطره، ونشأته، ومئاله، وإبطاله، بإذن اللَّه تعالىٰ.

✍ الدراسات السابقة:

لا توجد حسب علمي دراسة مستقلة لهذا الموضوع إلا دراسة للمؤلفة «جاكلين لاغريه»[(٢)]، بعنوان «الدين الطبيعي» في (١٥٠)

---

(١) جاراللَّه محمود بن عمر الزمخشري، «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». اعتنىٰ به: خليل مأمون شيحا (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م)، ٩٦٣.

(٢) صاحبة كتاب «الدين الطبيعي» وهو تأريخ فلسفي للدين الطبيعي من خلال مراجعة آراء الآخرين الفلاسفة واللاهوتيين الغربيين من شيشرون الىٰ كانط. لم أجد لها ترجمة.

صفحة، ترجمة: منصور القاضي. وهي دراسة علىٰ النهج الغربي.

وتعرض له «لالاند» في موسوعته الفلسفية، و«جميل صليبا» في «المعجم الفلسفي. وتعرض له الدكتور «محمد عثمان الخشت» في صفحتين من كتابه «مدخل إلىٰ فلسفة الدين»، ولم أقف علىٰ دراسة إسلامية مستقلة حول الموضوع.





التعريف بالدين والدين الطبيعي

✍ تعريف الدين:

١- الدين في اللغة:

قال ابن فارس: «الدال والياء والنون أصلٌ واحد إليه يرجع فروعُه كلُّها، وهو جنسٌ من الانقياد والذُّل. فالدِّين: الطاعة، يقال: دان له يَدِين دِينًا، إذا أَصْحَبَ وانقاد وطَاعَ. وقومٌ دِينٌ، أي مُطِيعون منقادون»(١).

وفي حديث أَبي طالب: قال له ﷺ: «أُريد من قريش كلمة تَدينُ لهم بها العرب» أَي: تطيعهم وتخضع لهم(٢).

فالدين إذن راجع إلىٰ معنىٰ الانقياد والطاعة والخضوع كما يقرر ابن فارس.

٢- تعريف الدين في الاصطلاح:

اختلفت تعاريف الدين؛ بحسب المذاهب، والاتجاهات، فأغلبها

---

(١) أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، «معجم مقاييس اللغة». تحقيق: عبد السلام محمد هارون (ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠ه، ١٩٩٩م)، ٣:٣١٩.

(٢) انظر: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، «لسان العرب». (ط١، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ النشر)، ١٣: ١٦٧.

يقصر الدين علىٰ جانب منه، وأرجح التعريفات الشاملة أن يقال: «الدين هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل علىٰ الخضوع لتلك الذات ذلًّا وحبًّا، رغبة ورهبة»(١).

وبعضهم يخصصه بالناحية الأخلاقية كـ «كنت»(٢) الذي يرىٰ أن الدين هو: «السيرة الحسنة» فقط كما سيأتي. أو: «الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة علىٰ أوامر إلهية» وقد سبق تفصيل موقف كنت من الدين في فصل مستقل.

ويقول «شيلرماخر»(٣): «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة»(٤).

---

(١) سعود الخلف، «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية». (ط٤، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ١١.

(٢) فيلسوف ألماني مشهور، ولد سنة ١٧٢٤ م وتوفي سنة ١٨٠٤م، وهو صاحب المذهب النقدي، وهو مقدم عند الفلاسفة، بل يعتبره العديد منهم أكبر فيلسوف مُحدَث ومعاصر، بل يصفه «رينهولد» بأنه (أعظم فيلسوف عرفته الإنسانية كلها طوال تاريخها). ويقول «شوبنهاور»: (إن المرء يظل طفلًا حتىٰ يفهم كانت). انظر: «إمانويل كنت»، عبد الرحمن بدوي، «إمانويل كنت». (ط١، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م)، ٥٠.

(٣) شيلاير ماخر «فريدريك دانيال إرنست» (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) أبرز اللاهوتيين البروتستانت الألمان في القرن التاسع عشر تأثيرا في الفكر الديني والفلسفي. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الحفني، د. عبد المنعم. (ط٢، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩). (١/٧٩٦).

(٤) انظر: محمد عبد اللَّه دراز، «الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان». (دار القلم)، ٣٢ ـ ٣٣.

وقال «شيشرون»[(١)] : «هو الاهتمام بطبيعة ما هو أسمىٰ (من الانسان) تسمىٰ إلهية وتقديم عبادة لها»[(٢)] .

وقد حدد القاموس Littre ، في عام ١٨٨١ ، الدين علىٰ أنه «مجموعة مذاهب وممارسات تكوِّن علاقة الانسان بالقدرة الإلهية»[(٣)] .

إلىٰ غير ذلك من التعريفات التي نظرت إلىٰ الدين من زاوية ، وتركت أوجهًا وزوايا عدة .

وأما الدين في المفهوم الإسلامي ، فهو : «اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه ويضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة» كما عرف شيخ الإسلام ابن تيمية «العبادة»[(٤)] . وقال بعد صفحات من هذا التعريف : «فالدين كله داخل في العبادة» .

فـ«الدين» عند الاطلاق مرادف لها ، ومرادف للتقوىٰ وللبر وللإيمان ، يقول الشيخ ابن باز : «فالدين عند اللَّه الإسلام ، وهو

(١) شيشرون ، ماركوس تلليوس (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) فيلسوف وكاتب روماني ، معجب بالفلسفة الرواقية ، كان من نقلة الفلسفة اليةنانية إلىٰ اللاتبنية ، مؤلفاته مراجع مهمة عن المدارس الرئيسية الثلاث في عصره (التلفيقية ، والرواقية ، والأبيقورية) انظر : فؤاد كامل وآخرين ، «الموسوعة الفلسفية المختصرة» . (بيروت : دار القلم) ، ١٧٧ ، د. عبد المنعم الحفني ، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة» . (ط٢ ، مكتبة مدبولي ، ١٩٩٩) ، ١ : ٨٠٩ ـ ٩١٠ .

(٢) لاغريه ، «الدين الطبيعي» : ٨ .

(٣) لاغريه ، «الدين الطبيعي» : ٨ .

(٤) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ) ، «العبودية» . تحقيق : محمد زهير الشاويش (ط٧ ، بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م) ، ٣٨ .

الإيمان، وهو الهدىٰ، وهو التقوىٰ، وهو البر، فهذه الأسماء وإن اختلفت ألفاظها، فإنها ترجع إلىٰ معنىٰ واحد»[(١)]. ويقول: «فإن الإيمان هو الدين كله، وهو الإسلام، وهو الهدىٰ، وهو البر والتقوىٰ، وهو ما بعث اللَّه به الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من العلم النافع والعمل الصالح»[(٢)].

فيجب في أن يكون الدين شاملًا للأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، والتي مصدرها الكتاب والسنة لا العقول والأهواء، ولا العادات والأعراف.

ففي كل هذه التعاريف يلزم ضرورة في تعريف الدين وجود إله، وتقرب من العابدين له، هذا الحد الأدنىٰ للدين، أو القدر المشترك بين كل التعاريف والمفاهيم للدين عند الخلق. لذلك يرىٰ «لالاند»[(٣)] باستقراء تعريف الدين عند الأمم بأنه يعبِّر: «عن ثلاث فِكَر:

١ ـ فكرة إقرار نظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية.

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللَّه ابن باز. (ت ١٤٢٠هـ)، «أصول الإيمان». (السنة الحادية عشرة ـ العدد الثالث، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩م)، ٥٦.

(٢) من محاضرة للشيخ عنوانها «محاضرة في أصول الإيمان»، موجودة في موقع الشيخ علىٰ الشبكة.

(٣) لالاند «أندريه» (١٨٦٧ ـ ١٩٦٤) فرنسي، كان أستاذا للفلسفة في جامعة باريس، وبالجامعة المصرية، عقلاني، له أهم «المهجم الفلسفي» من أهم المعاجم الفلسفية. انظر: الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، ٢: ١١٥٤.

٢ ـ فكرة مجموعة أفعال عبادية.

٣ ـ فكرة علاقة مباشرة ومعنوية بين النفس البشرية واللَّه..»[(١)].

✍ تعريف الدين الطبيعي:

الدين الطبيعي، وهو دين الفلاسفة الذين لا يؤمنون بالنبوات ولا للوحي ولا ينقادون لذلك، بل مصدر الدين عندهم هو العقل المجرد فقط.

لذلك تعرِّفه «جاكلين لاغريه» بأنه: «فكر الدين وممارسته كما يحددها العقل بالاستقلال عن أي وحي»[(٢)].

وهو يرتكز على العقل كمصدر ومعيار معرفة، ويعتبرونه الدين العاقل، لا لأنه مستنتج من مبادئ عقلانية ولكن لأنه مطابق للعقل الذي يعتبره صالحًا؛ فلا يلتبس مع الدين العقلاني ولا مع أي نوع من دين العقل. وسمي طبيعيًا لمطابقته لطبيعة الانسان الحر ـ كما يزعمون ـ أو الغير مؤمن بالأديان الأخرى، وهو عند الفلاسفة دين أخلاقي لأنه للعقول الحرة[(٣)]. وهو ضد جميع معتقدات الشعوب، الذين يشترطون وجود ركن الإله في تعريف الدين[(٤)].

---

(١) أندريه لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية». تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات (ط٢، بيروت، ٢٠٠١م)، ٣: ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥.

(٢) جاكلين لاغريه، «الدين الطبيعي». ترجمة: منصور القاضي (ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، ١٠.

(٣) انظر لاغريه، «الدين الطبيعي»، ٩١، ٩٨.

(٤) انظر لاغريه، «الدين الطبيعي»، ١٠.

وسمي طبيعيا أيضًا لأنه يتعارض مع الدين فوق الطبيعي، أي الذي يؤمن بإله. فتكون الأديان: سماوية، ووضعية، ودين طبيعي.

ويقول «لالاند» إن الدين الطبيعي: «(تعبير مستعمل خصوصا في القرن الثامن عشر) مجموعة اعتقادات بوجود اللَّه ورحمته، وبروحانيّة النفس وخلودها وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي و«النور الداخلي» الذي ينوّر كلّ إنسان، (قال روسو[١] في اعترافه الذي أدلىٰ به أمام كاهن سافورا): «أرىٰ في الدين ما يضارع مذهب وحدة الوجود أو الدين الطبيعي، الذي يدأبُ المسيحيون علىٰ خلطه مع الإلحاد أو اللادين، الذي يشكل العقيدة المعاكسة مباشرة»[٢].

ويرون أن التعبد الحقيقي هو في ممارسة الفضيلة، بخدمة الإنسانية، والتخفيف من بؤس الناس، ويعتقدون أن الإله يحكم علىٰ إنسان حسب مسلكه الأخلاقي أكثر مما يحكم علىٰ مواظبته علىٰ التعبد، ولا يستندون في مقولاتهم الدينية إلىٰ الأنبياء كما سبق[٣].

---

(١) روسو، جان جاك (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) كاتب فرنسي، كان عمل روسو علىٰ جانب كبير من الأهمية باعتباره أول هجوم للحركة الرومانسية علىٰ معقل المذهب العقلي الكلاسكي في القرن الثامن عشر، أثر روسو تأثيرا عميقا في التاريخ الأوروبي بخاصة في الثورة الفرنسية، وما تزال كتبه سندا في الدفاع عن الديمقراطية. انظر: كامل وآخرون، «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية»، ٣: ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥.

(٣) انظر: الدين الطبيعي: ص١١٥ ـ ١١٧.

ويقول «جميل صليبا»[١] : «والدين الطبيعي (Religion naturelle) اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود اللّٰه وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل. والفرق بين هذا الدين والدين الوضعي (Religion positive) : أن الأول قائم على وحي الضمير والعقل، على حين أن الثاني قائم على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل»[٢] .



(١) كاتب وفيلسوف عربي سوري (١٩٠٢ ـ ١٩٧٦)، كان عضوا في مجمع اللغة العربية بدمشق، أبرز أعماله «المعجم الفلسفي».

(٢) جميل صليبا، «المعجم الفلسفي». (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، ١ : ٥٧٣ .



نموذج من كلام رواد الدين الطبيعي

من رواد الدين الطبيعي «إيمانويل كنت» كما سبق في الباب السابق، بل كان هذا البحث عن الدين الطبيعي إكمالا للبحوث السابقة عنه. فقد جعَلته «جاكلين لاغريه» من رواد الدين الطبيعي في كتابها «الدين الطبيعي»، فهو يذهب إلىٰ أن الدين المقرر في الكتب والأديان عمومًا ليس دينًا صحيحًا، وأنه يثمر النفاق؛ لأنه يلزِم الناس بأعمال، ويرىٰ أن الدين الحقيقي هو: «السيرة الحسنة» فقط، يقول: «كل ما يظن الإنسان أنه ما زال بإمكانه أن يفعله خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيًا عند اللَّه، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة للَّه»(١). ويقول: «العبادة لا توجد إلا في النية الهادفة إلىٰ سيرة حسنة فحسب»(٢). ويسمي السيرة الحسنة: «العبادة الخلقية للَّه»، وأنها «هي التي ترضيه بشكل مباشر»(٣).

فيرىٰ أن الدين مجرد السيرة الحسنة، لا في أعمال التعبد،

(١) إيمانويل كنت، «الدين في حدود مجرد العقل». ترجمة: فتحي المسكيني (ط١، الكويت: جداول للنشر والتوزيع، عام ٢٠١٢م)، ٢٧٠.
(٢) «الدين في حدود مجرد العقل»، ٢٧٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

يقول: «إن الوهم بأننا نستطيع بواسطة أعمال التعبد الدينية أن ننجح في تحقيق شيء فيما يخص تبرئة الذمم أمام اللَّه، هو الاعتقاد الديني في الخرافة)[(١)]. ويقول: (إن العبادة (الخلقية) الحقيقية للَّه، التي ينبغي على المؤمنين أن يؤدوها له، عبادة غير منظورة، نعني عبادة القلوب، ولا يمكن أن توجد إلا في النوايا)[(٢)]. فمذهب «كنت» قريب من مذهب غلاة مرجئة الأديان، الذين لا يرون الدين والإيمان إلا في القلب فقط.

ويقول: (الإيمان المخلِّص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًّا، مؤسسًا على نوايا من القلب خالصة فإن الأول منهما يذهب في ظنه أنه يصبح مرضيًّا عنه من الرب بواسطة الأفعال (العبادة) التي هي (على مشقتها) لا تمتلك أي قيمة خلقية، ومن ثم بواسطة أفعال منتزعة خوفًا أو رجاءً، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها، في حين أن الآخر فهو يفترض لهذا الغرض نية خلقية حسنة بوصفها أمرًا ضروريًّا)[(٣)].



(١) المصدر السابق، ص ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٤.



نشأة الدين الطبيعي

سبق من كلام «لالاند» و«جميل صليبا» أنه نشأ في القرن الثامن عشر، ويظهر أن سبب نشأته هو ما في دين الكنيسة من تحريفات مخالفة للعقل، تقول «جاكلين لاغريه»: «المسيحية إذا جردناها من جميع عناصر السر الغامض، تصدم العقل البشري»[(١)].

وتقول: «حركة الدين الطبيعي تميل إلىٰ إذابة العبادة في الممارسة البحت للأخلاقية، فقد قامت الثورة الفرنسية أو رؤساؤها، ولبض الوقت، بالحركة المعاكسة: إنهم سعوا، بتقليص الدين إلىٰ عبادة بطريركية خارجية منذورة لكيانات مجردة ومجسدة، إلىٰ الدفاع أولًا عن القيم برموز وإلىٰ جعل أنفسهم شرعيين»[(٢)].

ومن أسباب نشأة الدين الطبيعي: النزاع بين المدارس اللاهوتية أو الكنائس، بحيث يجمع هذا الدين القواسم المشتركة، فيكون دينا مختصرًا إلىٰ أقصىٰ حد، أو دين بحده الأدنىٰ، ونواة لأي دين ويصلح للمتشككين وغيرهم، ومرحلة إلىٰ الدين الحقيقي، وهي تكون في الدين الأخلاقي[(٣)].

---

(١) الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه: ص١١.
(٢) المصدر السابق: ص١٠.
(٣) انظر: الدين الطبيعي: ص١٣، ١٩.

وتذكر «جاكلين لاغريه» أيضًا أن جذور واصول الدين الطبيعي مشتقة من الرَّواقية وخاصة لدىٰ «شيشرون»، في القرن الأول قبل المسيح، وسببها الرغبة في تنقية الدين من نزاع المذاهب الفلسفية التي وضعت التفكير في معيار الحقيقة في خطر[1].



(١) انظر: المصدر السابق: ص١١.



إبطال الدين الطبيعي

يتبين بطلان هذا الدين من عدة أوجه:

✍ الوجه الأول: التعبد لله فطرة وضرورة للبشر:

الدين الطبيعي ليس فيه تعبد للَّه تعالىٰ كما سبق، وبهذا لا يكون دينًا مقبولًا؛ لأنه مخالف لضرورة الإنسان ـ المتفق عليها عند الأمم إلا من شذَّ مُكابرًا ـ وفقره الذاتي، وفطرته وحاجته إلىٰ التعبد والتذلل لمعبوده الذي يعتقد أن له جميع صفات الكمال.

لذلك يقول «هنري دوميري»: «هو ـ أي الدين الطبيعي ـ لا يتجاوب مع حاجة النفوس»[1]. لذلك لم يكن للدين الطبيعي قبول ولا أثر.

يقول (م. بلوندل)[2]: «الدين الموسوم بـ«الدين الطبيعي» ليس

---

(١) لاغريه، «الدين الطبيعي»: ٥.

(٢) موريس بلوندل، من أبرز الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، كاثوليكي النزعة، (١٨٦٤ ـ ١٩٤٩). وكانت رسالته للدكتوراة بعنوان: «الفعل: محاول لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية»، وقد نمىٰ بلوندل نتائج رسالته من حيث المنهج في بحثين، الأول بعنوان: «رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة لدراسة المشكلة الدينية»، والثاني بعنوان: «التاريخ والعقيدة، المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوي الجديد»، انظر: الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، ١: =

سوىٰ مقتطفٍ متأخر، صنعي وتشويهي للدين الذي يظهر دومًا، أمام الوعي والتاريخ، كأنه وضعي/ إيجابي، بقدر ما يتجلىٰ لذاته وبذاته كأنه مسكون بعناصر إعجازية خارقة. وكائنًا ما كانت الانحرافاتُ أو التعارضات التي تحرِّفه.. فإن من المهم أن نستخلص من نقاوته الأصلية والمنطقية، السمة المميزة للدين، التي لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية (أكانت نفسانية أم ميتافيزيقية أو اجتماعية) إحاطة كافية»[(١)].

والسمة المميزة للدين هي التعبد لإله كامل. فإن الدين، بالمعنىٰ الداخلي، «موضوعه هو اللَّه»، يقول «بوسّويه»[(٢)]: «هذا الموضوع الأزلي هو اللَّه، القيوم دائمًا وأبدًا، الحق دائمًا وأبدًا، الحقيقة ذاتها دائمًا وأبدًا»[(٣)].

ويقول «ر. أويكن»[(٤)]: «بدون الإيمان باللَّه، لا يمكن أن يكون هناك دين.. وبدون ثنائية العوالم، بدون أفق مشرق علىٰ نوع جديد من الكون، لا يكون الدين سوىٰ كلمة فارغة»[(٥)].

= ٣١٦، «موسوعة عارف» علىٰ الشبكة: https://٣arf.org/wiki.

(١) انظر: لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية»، ٣: ١٢٠٥.

(٢) بوسويه «جاك» (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) كنسي فرنسي، قيل: «إن بوسويه هو الكنيسة الفرنسية، مثل ما أن لويس كان الدولة الفرنسية»، كام من أبلغ الوعاض، شديد التحيز للكنيسة الكاثوليكية الفرنسي، ومتزمتا للغاية في آرائه. انظر: الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، ١: ٣٣٦.

(٣) انظر: لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية»، ٣: ١٢٠٥.

(٤) لم أجد له ترجمة.

(٥) انظر: انظر: لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية»، ٣: ١٢٠٦.

ويستحيل في أي دين عدم وجود إله؛ لأن الإنسان أكثر طبيعة فيه هي الاعتراف بإله، وهذا الاعتراف هو السمة المميزة للإنسان وخاصته[(١)].

وبسبب فقدان وجود إله في الدين الطبيعي، وانعدام وجود تذلل وتعبد له، زال هذا الدين الطبيعي من الوجود، ولم يبق إلا تأريخه من ضمن تاريخ الأفكار. تقول «جاكلين لاغريه»: «ليس للدين الطبيعي مطبوعات منتشرة في القرن العشرين»[(٢)].

ويرىٰ «ج. لاشلييه»: «أنّ ما سمي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعي فلم يكن له قط سوىٰ وجود صُنعي وأدبي»[(٣)].

يقول د. الخشت: «أي أنّه لم يكن وجود إلاّ علىٰ مستوىٰ الكتابة النظريّة عند بعض الفلاسفة، ولم يكن له أتباع من جمهور الناس»[(٤)].

وما أقرت به عقول الأمم السليمة قد قرره القرآن العظيم والسنة النبوية أعظم تقرير؛ ففيهما النصّ علىٰ أن الإنسان مفطور علىٰ الإقرار بالخالق والعبودية له، يدل علىٰ ذلك قول اللّه ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ٣٠﴾ [الروم].

---

(١) انظر: لاغريه، «الدين الطبيعي»: ١٣.

(٢) لاغريه، «الدين الطبيعي»، ٥.

(٣) انظر: لالاند، «موسوعة لالاند الفلسفية»، ٣: ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥.

(٤) محمد عثمان الخشت، «مدخل إلىٰ فلسفة الدين». (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١م)، ٢٠ ـ ٢٣.

وقوله سبحانه: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢ أَوۡ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشۡرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةٗ مِّنۢ بَعۡدِهِمۡۖ أَفَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ١٧٣﴾ [الأعراف].

فهذه الآية تشهد للآية قبلها، وتبين أن اللَّه جعل ذلك في فطر بني آدم، وأنه أخرجهم من أصلاب آبائهم وأخذ عليهم بذلك العهد والميثاق، فقد روىٰ البخاري ومسلم(١) من حديث أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يقولُ اللَّهُ تبارك وتعالى لأهْوَنِ أهْلِ النَّارِ عَذابًا: لو كانَتْ لكَ الدُّنْيا وما فيها، أكُنْتَ مُفْتَدِيًا بها؟ فيَقولُ: نعَمْ، فيَقولُ: قدْ أرَدْتُ مِنْكَ أهْوَنَ مِن هذا وأَنْتَ في صُلْبِ آدَمَ: أنْ لا تُشْرِكَ، أحْسِبُهُ قالَ: ولا أُدْخِلَكَ النَّارَ، فأبَيْتَ إلَّا الشِّرْكَ».

فالإنسان مفطور علىٰ التعبد للَّه تعالىٰ.

ومن الأدلة علىٰ ذلك من السنة حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «ما مِن مَوْلُودٍ إلَّا يُولَدُ علَىٰ الفِطْرَةِ، فأبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أوْ يُنَصِّرَانِهِ، أوْ يُمَجِّسَانِهِ، كما تُنتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِن جَدْعَاءَ، ثُمَّ يقولُ أبو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه:

﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا

(١) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، «صحيح البخاري». (دمشق بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٣ـ ٢٠٠٢)، ٣٣٣٤، أبو الحسين مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري، «صحيح مسلم». المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م)، ٢٨٠٥.

تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم]. الآيَةَ»[١].

وحديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أن رسول اللَّه ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ ما جَهِلْتُمْ، ممَّا عَلَّمَنِي يَومِي هذا: كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وإنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنفَاءَ كُلَّهُمْ، وإنَّهُمْ أَتتهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتهُمْ عن دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عليهم ما أَحْلَلْتُ لهمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بي ما لَمْ أُنْزِلْ به سُلْطَانًا»[٢].

✍ الوجه الثاني: المخلوق مفتقر إلى التعبد لإلهٍ فقرًا ذاتيًّا:

في المبحث الأول تبين أن الدين لا يكون بدون الإقرار بخالق، وفي هذا المبحث يتبين ضرورة التعبد من المخلوق لهذا الإله العظيم، سواء كان التعبد هذا حقًّا أو باطلًا، و«الدين الطبيعي» ليس فيه هذا التعبد، وهو مكابرة، فمن لم يعبد اللَّه عبد غيره أو نفسه وهواه، أو عقله كما هو الحال في الدين الطبيعي. وفقر الإنسان ذاتي فهو مضطر إلىٰ التعبد والتذلل، وهذا ما تقر به الفطر والعقول السليمة عند كل الأمم، يقول اللَّه تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر].

يقول الشيخ ابن سعدي: (فقراء بالذات إليه، بكل معنىً،

---

(١) البخاري، «صحيح البخاري»، ١٣٥٨ واللفظ له، النيسابوري» صحيح مسلم»، (٢٦٥٨).

(٢) النيسابوري، « صحيح مسلم»، (٢٨٦٥).

وبكل اعتبار، سواء شعروا ببعض أنواع الفقر أم لم يشعروا، ولكن الموفق منهم، الذي لا يزال يشاهد فقره في كل حال من أمور دينه ودنياه، ويتضرع له، ويسأله ألا يكله إلىٰ نفسه طرفة عين، وأن يعينه علىٰ جميع أموره، ويستصحب هذا المعنىٰ في كل وقت، فهذا أحرىٰ بالإعانة التامة من ربه وإلهه، الذي هو أرحم به من الوالدة بولدها)(١).

وقال الزمخشري: (فإن قلت: لم عرَّف الفقراء؟ قلت: قصد بذلك أن يريهم أنهم لشدة افتقارهم إليه هم جنس الفقراء، وإن كانت الخلائق كلهم مفتقرين إليه من الناس وغيرهم، لأن الفقر مما يتبع الضعف، وكلما كان الفقير أضعف كان أفقر وقد شهد اللَّه سبحانه علىٰ الإنسان بالضعف في قوله: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾)(٢).

حتىٰ إن فرعون مع ادعائه الربوبية، لم يكن يستغني عن الافتقار والتعبد لغيره، قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ قال ابن عباس: كان لفرعون بقرة يعبدها، وكان إذا رأىٰ بقرة حسناء أمرهم أن يعبدوها،

---

(١) الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان». تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق (ط٢، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، ٨٠٦.

(٢) الزمخشري، «الكشاف»، ٨٨٤.

فلذلك أخرج السامري لهم عجلا. وقال الحسن: كان لفرعون جمانة معلقة في نحره، يعبدها ويسجد لها. وعنه قال: كان لفرعون إله يعبده في السر، وفي رواية أخرىٰ عنه: كان يعبد تيسا في السر[(١)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وإنمَا يقَال: إن المسَتكبر لا بد أن يكون مشركًا، لأن الإنسان حارثٌ همّامٌ، فلا بدَّ له من حَرْث هو عملُه وحركتُه، ولا بدّ لذلك من همّ، هو قصدُه ونيَّته وحبه، فإذا استكبر عن أن يكون اللَّه هو مقصوده الذي ينتهي إليه قصدُه وإرادتُه، فيُسلم وجهَه للَّه؛ فلابدَّ أن يكون له مقصودٌ آخر ينتهي إليه قصدُه، وذاكَ هو إلهه الذي أشرك)[(٢)]. وضرب مثلا بفرعون.

ويقول ابن القيم: «قال اللَّه سبحانه: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ١٥ ﴾ [فاطر]، بيَّن سبحانه في هذه الآية أَنَّ فقر العباد إليه أَمرٌ ذاتيٌّ لهم لا ينفكُّ عنهم، كما أَنَّ كونه غنيًّا حميدًا أمرٌ ذاتيٌّ له، فغِناه وحمده ثابتٌ له لذاته لا لأمرٍ

---

(١) انظر هذه الأقوال: محمد بن جرير الطبري، «تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن». تحقيق: عبداللَّه بن عبدالمحسن التركي (ط١، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م)، ١٠: ٣٦٧، الحافظ ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم». تحقيق: حكمت بشير ياسين (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ)، ٤: ٧٣، الإمام محمد الحسين البغوي، «معالم التنزيل». تحقيق: محمد عبداللَّه النمر وآخرون (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، ٣: ٢٦٧.

(٢) شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، «جامع المسائل». تحقيق: محمد عزير شمس (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم ـ بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠ هـ ـ ٢٠١٩ م)، ٦: ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

أَوجبه، وفقرُ من سواه إليه ثابتٌ لذاته لا لأمرٍ أَوجبه، فلا يعلَّل هذا الفقرُ بحدوثٍ ولا إِمكانٍ، بل هو ذاتيٌّ للفقير، فحاجة العبد إِلىٰ ربِّه لذاته لا لعلَّة أَوجبت تلك الْحاجة، كما أَنَّ غنىٰ الربِّ سبحانه لذاته لا لأمرٍ أَوجب غناه، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

وَالفَقْرُ لِي وَصْفُ ذَاتٍ لَازِمٌ أَبَدًا   كَمَا الغِنَىٰ أَبَـدًا وَصْفٌ لَهُ ذَاتِي»

إلىٰ أن قال: «والمقصود أنه سبحانه أَخبر عن حقيقة العباد وذواتهم بأَنها فقيرةٌ إِليه ﷻ، كما أَخبر عن ذاته المقدَّسة وحقيقته أَنه غنيٌّ حميدٌ، فالفقر المطلق من كلِّ وجهٍ ثابتٌ لذواتهم وحقائقهم من حيث هي، والغنىٰ المطلق من كلِّ وجهٍ ثابتٌ لذاته تعالىٰ وحقيقته من حيث هي، فيستحيل أن يكون العبد إِلا فقيرًا، ويستحيل أَن يكون الربُّ سبحانه إِلَّا غنيًّا، كما أَنه يستحيل أَن يكون العبد إِلَّا عبدًا والربُّ إِلا ربًّا»[(١)].

الوجه الثالث: الدين توقيفي مصدره الوحي لا العقل:

في الدين الطبيعي المصدر هو العقل، وهذا لا يزيد الأمر إلا اختلافًا؛ لأن العقول متباينة أشد التباين، فإلىٰ عقل من تلزم البشرية بتعريفه للدين وحدوده؟ فالدين والتشريع والتحليل والتحريم يستحيل أن يكون من الخلق لأنه فوق قدرتهم، وتحار فيه عقولهم، وإذا جعل لكل شخص دينه الذي يريده ويختاره من

(١) الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، «طريق الهجرتين وباب السعادتين». (ط٢، القاهرة: الدار السلفية، ١٣٩٤هـ)، ٨ ـ ٩.

محض عقله، فهو رجوع للسفسطة العندية، وقول بنسبية الحقائق.

والدين هو العبادة، الباطنة كالعقائد، والظاهرة كالشرائع، وكلها توقيفية، واللَّه تعالىٰ قد اختار للناس دينا ارتضاه لهم وهو الإسلام. ويمتنع أن يكون الدين الحق إلا واحدًا، لأن الحق لا يتعدد، ولا مصدر له سوىٰ الوحي، لأنه غيب، والغيب ليس من مجالات العقول في شيء، وإن كان العقل يدرك بعض الغيوب إجمالًا، ولا يستطيع البشر أن يجعلوا للخلق دينًا أو يشرعوا لهم، لذلك كان اختلاف الفلاسفة حول الإلهيات من أعظم وأكبر اختلاف وجد، وقد اعترف كبار الفلاسفة أن الإلهيات مصدرها النبوات قال ابن خلدون: «وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلىٰ اليقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولىٰ؛ يعني: الظنَّ، فيكفينا الظنُّ الذي كان أولًا، فأيُّ فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علىٰ أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلىٰ اليقين في عامة المطالب الإلهية؛ وإذا كان هذا هكذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوات علىٰ ما هو عليه»[(٢)].

---

(١) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، «مقدمة ابن خلدون». (ط٥، بيروت: دار القلم، عام ١٩٨٤م)، ٥١٧.

(٢) ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، «الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ». تحقيق: د. عبد القادر محمد الغامدي (ط٢، المدينة المنورة: دار المأثور، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م)، ١٠٠.

لذلك كان الدين في الإسلام وسائر الأديان توقيفيًّا، مصدره الوحي إلا أن اليهود والنصارىٰ حرفوا وبدلوا ونسبوا لدين اللَّه ما ليس منه تعالىٰ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الخلق لا يعلمون ما يحبه اللَّه ويرضاه، وما أمر به وما نهىٰ عنه، وما أعده لأوليائه من كرامته وما وعد به أعداءه من عذابه، ولا يعرفون ما يستحقه اللَّه تعالىٰ من أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا التي تعجز العقول عن معرفتها، وأمثال ذلك؛ إلا بالرسل الذين أرسلهم اللَّه إلىٰ عباده»(١).

وقال: «فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها اللَّه أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره اللَّه سبحانه وتعالى، وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع اللَّه والعبادة لا بد أن تكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم بأنه عبادة؟! ومالم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم علىٰ أنه محظور؟! ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوفيق، فلا يشرع منها إلا ما شرعه اللَّه تعالىٰ وإلا دخلنا في معنىٰ قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورىٰ]. والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه،

(١) أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، «مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية». تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (ط٢، مكتبة ابن تيمية)، ١: ١٢١.

وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩﴾ [يونس]. »(١).

فالتشريع ووضع حقيقة العبادة والدين هو حق للَّه تعالى وحده، قال اللَّه تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةُ ٱلۡفَصۡلِ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ٢١﴾ [الشورى].

يقول الإمام البغوي: «يقول: أم لهم آلهة سنوا لهم من الدين ما لم يأذن به اللَّه؟ قال ابن عباس رضي الله عنهما: شرعوا لهم دينا غير دين الإسلام»(٢).

والدين الذي شرعه اللَّه لعباده هو الإسلام، وهو من عند اللَّه يقول تعالى: ﴿قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ مُّبِينٞ ٩﴾ [الأحقاف]. وهو الذي ارتضاه اللَّه لعباده، قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]. وقال تعالى: ﴿أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ ٨٣ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ١٦: ١٧ ـ ٢٩.
(٢) البغوي، «معالم التنزيل»، ٧: ١٩٠.

وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۝ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران].

يقول الحافظ ابن كثير[(١)]: «يقول تعالىٰ منكرًا علىٰ من أراد دينًا سوىٰ دين اللَّه، الذي أنزل به كتبه وأرسل به رسله، وهو عبادته وحده لا شريك له.. ثم قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]. أي: من سلك طريقا سوىٰ ما شرعه اللَّه فلن يقبل منه، ﴿وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «مَن عَمِلَ عَمَلًا ليسَ عليه أمْرُنا فَهو رَدٌّ»[(٢)]. وفي الرواية الأخرىٰ: «مَن أَحْدَثَ في أَمْرِنَا هذا ما ليسَ فِيهِ، فَهو رَدٌّ»[(٣)].

وهذا الدين هو دين جميع الأنبياء، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّىٰ وَدِينهُمْ وَاحِدٌ»[(٤)]. يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: «معنىٰ الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع»[(٥)].

فالإسلام في لغة القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدّين المشترك الذي جاء به كل الأنبياء، وهو الذي ارتضاه اللَّه

---

(١) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، ٢: ٧٢٩.
(٢) النيسابوري» صحيح مسلم»، ١٧١٨.
(٣) البخاري، «صحيح البخاري»، ٢٦٩٧؛ النيسابوري» صحيح مسلم»، ١٧١٨.
(٤) البخاري، «صحيح البخاري»، ٩: ٣٤٤٣؛ النيسابوري» صحيح مسلم»، ٢٣٦٥.
(٥) فتح الباري (٦/ ٤٨٩).

لنا، وقد أخبر اللَّه عن نوح عليه السلام قوله: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٧٢﴾ [يونس]. وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝١٣١﴾ [البقرة]. وعن موسى عليه السلام: ﴿يَـٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ۝٨٤﴾ [يونس]. وعن حواريي المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ۝١١١﴾ [المائدة]. وعن سليمان عليه السلام على لسان ملكة سبأ: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَـٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٤٤﴾ [النمل]. وعن الأنبياء الذين تقدموا: ﴿بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤].



الخاتمة

تبين لنا من البحث مسائل :

الأولى: أن مصدر الدين هو الوحي لا العقل، وأن العقل متى تدخل في تحديد معنى الدين ضل ضلالًا بعيدا .

الثانية: لا يصح الدين عند عامة العقلاء من غير الإيمان بإله كامل يُحب ويتوجه له بأنواع العبادات والتألهات والتبتلات والخضوع، سواء اتخذوا الإله الحق أو غيره، فلا بد للإنسان من التعبد لشيء يعتقد فيه القداسة، وإلا لا يصح أن يجعل هذا دينًا .

الثالثة: الخلق مفطورون على الإيمان باللَّه تعالى، وعلى اعتقاد كماله والتعبد والخضوع والمحبة له سبحانه .

الرابعة: خطر الخروج عن منهج الأنبياء والتكبر عليهم، وأن حقيقة الفلاسفة هو الكبر والعجب وتأليه أنفسهم .

الخامسة: أن جعل مصدر الدين هو العقل، وعدم إدخال ركن الإله والتعبد له هو سبب زوال «لدين الطبيعي» وبطلانه، وعدم قبوله .

السادسة: لا يوجد دين صحيح مقبول عند اللَّه إلا الإسلام، وهو دين جميع الأنبياء، وهو موافق للعقل والفطرة، تشهد بصحته العقول السليمة والفطر المستقيمة والكون . ومن يتخذ دينًا سواه

فهو ضال في الدنيا خالد مخلد في النار في الآخرة.

وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين.



المصادر والمراجع

• ابن باز، عبد العزيز بن عبد اللَّه. (ت ١٤٢٠هـ)، «أصول الإيمان». (السنة الحادية عشرة ـ العدد الثالث، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

• ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. «جامع المسائل». تحقيق: محمد عزير شمس (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم ـ بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠ هـ ـ ٢٠١٩ م).

• ابن كثير، الحافظ. «تفسير القرآن العظيم». تحقيق: حكمت بشير ياسين (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ).

• أبو العباس، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني. «مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية». تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (ط٢، مكتبة ابن تيمية).

• البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. «صحيح البخاري». (دمشق بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢).

• بدوي، عبد الرحمن. «إمانويل كنت». (ط١، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م).

• البغوي، الإمام محمد الحسين. «معالم التنزيل». تحقيق: محمد عبداللَّه النمر وآخرون (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ

ـ ١٩٨٩م).

• الجوزية، الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم. «طريق الهجرتين وباب السعادتين». (ط٢، القاهرة: الدار السلفية، ١٣٩٤ هـ).

• الحضرمي، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. «مقدمة ابن خلدون». (ط٥، بيروت: دار القلم، عام ١٩٨٤م).

• الحفني، د. عبد المنعم. «موسوعة الفلسفة والفلاسفة». (ط٢، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩).

• الخشت، محمد عثمان. «مدخل إلىٰ فلسفة الدين». (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١م).

• الخلف، سعود. «دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية». (ط٤، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

• دراز، محمد عبد اللَّه. «الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان». (دار القلم).

• الدمشقي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي. «العبودية». تحقيق: محمد زهير الشاويش (ط٧، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

• زكريا، أبي الحسين أحمد بن فارس. «معجم مقاييس اللغة». تحقيق: عبد السلام محمد هارون (ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

• الزمخشري، جاراللَّه محمود بن عمر. «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». اعتنىٰ به: خليل مأمون شيحا (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

• السعدي، الشيخ عبدالرحمن بن ناصر. «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان». تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق (ط ٢، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

• صليبا، جميل. «المعجم الفلسفي». (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ه - ١٩٩٤م).

• الطبري، محمد بن جرير. «تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن». تحقيق: عبداللَّه بن عبدالمحسن التركي (ط١، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).

• عبد الحليم، ابن تيمية أحمد بن عبد السلام. «الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ». تحقيق: د. عبد القادر محمد الغامدي (ط٢، المدينة المنورة: دار المأثور، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

• كامل، فؤاد وآخرين. «الموسوعة الفلسفية المختصرة». (بيروت: دار القلم).

• كنت، إيمانويل. «الدين في حدود مجرد العقل». ترجمة: فتحي المسكيني (ط١، الكويت: جداول للنشر والتوزيع، عام ٢٠١٢م).

• لاغريه، جاكلين. «الدين الطبيعي». ترجمة: منصور القاضي (ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).

• لالاند، أندريه. «موسوعة لالاند الفلسفية». تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات (ط٢، بيروت، ٢٠٠١م).

• المصري، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي. «لسان العرب». (ط١، بيروت: دار صادر).

• النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. «صحيح مسلم». المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م).



الفهرس

